

**Université de Montréal**

**Le problème du *thumos* et de l'engagement politique dans la  
*République* de Platon**

**par**

**Gabriel Legendre**

**Département de Philosophie**

**Faculté des Arts et Sciences**

Mémoire présenté à la faculté des Arts et Sciences  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts en Philosophie  
Option Philosophie au collégial

Janvier, 2017

© **Gabriel Legendre, 2017**



## Résumé

L'engagement politique constitue pour Platon un problème dans sa tentative de déterminer les caractéristiques du dirigeant idéal dans la *République*. Conceptualiser les motivations qui sous-tendent l'attachement au bien commun des auxiliaires et des gardiens dans la cité idéale sera l'objet de cette recherche. Pour ce faire, nous concentrerons notre analyse sur le *thumoeides*, partie intermédiaire de l'âme dans la théorie psychologique de la tripartition. Le *thumoeides* sous-tend des émotions morales, comme la réserve (*aidos*) et la colère, qui impliquent un rapport affectif de l'individu avec ses propres appétits et la sphère sociale qui l'entoure. Ainsi, ce mémoire abordera l'un à la suite de l'autre les thèmes suivants : la définition du *thumoeides* comme motivation de l'âme tournée vers l'honneur, le rôle régulateur de la colère et de l'*aidos* vis-à-vis des appétits et de la sphère sociale, ainsi que l'influence de la musique et de l'éducation sur le *thumoeides*. Par cette démonstration, nous souhaitons mettre en lumière l'étroit lien qui existe pour Platon entre le *thumoeides*, la répression des appétits et l'attachement à la cité. C'est leur dynamique qui fonde psychologiquement la tâche politique de l'auxiliaire.

**Mots clés :** Platon, *thumos*, *thumoeides*, *aidos*, colère, appétit (catégorie psychologique), émotion, *République* (Ia), psychologie morale, philosophie politique.

## Abstract

Political commitment is a problem in Plato's attempt in the *Republic* to paint a picture of the ideal ruler. Identifying the motivations underlying the psychological bond between the auxiliary class and the city's common good will be the object of this research. The key to this issue is the concept of *thumoeides*, the intermediary part of the soul in Plato's psychological theory of tripartition. The *thumoeides* is the seat of a type of emotion, like awe (*aidos*) and anger, which commit the individual's soul to a specific relation with both the appetites inside and the social world outside. This study will thus approach the following topics: the definition of *thumoeides* as a special motivation toward honor, the regulative role of anger and *aidos* regarding appetites and the social world, and finally the influence of music and education on the *thumoeides* development. Through this work, we wish to show the close link in Plato's work between *thumoeides*, appetite's control and the love for one's own city as they all play a constitutive role for the political task of the auxiliary.

**Key words:** Plato, *thumos*, *thumoeides*, *aidos*, anger, appetite (psychological category), emotion, *Republic* (the), moral psychology, political philosophy.

## Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
Le problème de l'engagement politique et le contrôle des appétits dans la République .....	1
Le <i>thumos</i> : un concept flou pour les modernes.....	3
La nature des « parties de l'âme ».....	8
La distinction entre <i>thumos</i> et <i>thumoeides</i> .....	9
Plan du mémoire.....	11
<b>Partie I : Le <i>thumoeides</i> et la valeur de l'honneur .....</b>	<b>14</b>
Le <i>thumoeides</i> : une source de motivation qui tend vers les honneurs et les victoires .....	14
Désir de victoire et violence.....	16
Attachement à l'honneur et motivations appétitives .....	20
La timocratie et l'impuissance de l'attachement à l'honneur contre les appétits.....	23
<b>Partie II : La colère et l'<i>aidos</i> : le contrôle des appétits et le rapport à l'autre.....</b>	<b>29</b>
Le <i>thumoeides</i> et les différentes modalités de contrôle des appétits.....	29
Entre <i>aidos</i> et colère : différents degrés du <i>thumoeides</i> .....	36
La rigidité (σκληρός) de la colère .....	42
Rapport à l'autre, raison et appétit .....	47
<b>Partie III : L'éducation du <i>thumoeides</i> vers la <i>prothumia</i>.....</b>	<b>50</b>
Douceur et ardeur .....	50
L'effet de l'éducation musicale sur le <i>thumoeides</i> .....	53
Le rôle des modèles dans l'éducation musicale .....	57
Les modèles et la réécriture des récits poétiques : retenue et contrôle de soi .....	61
La musique et l'embellissement de l'action noble .....	65
La <i>prothumia</i> .....	69
<b>Conclusion.....</b>	<b>79</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>82</b>

## **Remerciement**

Je tiens à remercier ma directrice de recherche, Laetitia Monteils-Laeng, pour l'ensemble de son aide durant la rédaction de ce mémoire. Les ressources qu'elle mit à ma disposition, ses critiques et ses suggestions me furent toutes d'une précieuse utilité.

Le résultat de ce travail intellectuel n'aurait pas été possible sans les encouragements de ma copine, Claudia Amyot. Elle fut un soutien de tous les instants, bons et moins bons. Je remercie également mes frères Thomas et Émile, mon père Patrice Legendre et mon beau-père Martin Côté. Ils m'ont tous inspiré, chacun à leur manière, durant cette recherche.

Finalement, je dédie cet ouvrage à la mémoire de ma mère, Nathalie Moreau. Derrière chaque mot de ce mémoire se cache sa présence toujours vive et la force de ses encouragements.

# Introduction

## **Le problème de l'engagement politique et le contrôle des appétits dans la *République***

Dans ce mémoire, je propose une réponse à la problématique de l'engagement politique telle qu'elle se présente dans la *République*. Quelle motivation pousserait un individu à se consacrer au bien commun de sa cité? Cette question est abordée dès le début du dialogue, lorsque Socrate et ses interlocuteurs souhaitent identifier le « salaire » qu'il convient d'attribuer « à ceux qui sont disposés à consentir à la fonction de gouvernement » (347a). Le « gouvernant véritable » doit être mû par des raisons qui ne dépendent pas de la « recherche de l'intérêt personnel », mais qui le poussent plutôt à agir pour l'intérêt « du sujet qu'il gouverne » (347d). Au début du livre IV, Adimante demande, en réaction à l'interdiction de la propriété privée pour les gardiens et les auxiliaires, comment ces derniers pourront être véritablement heureux s'ils ne peuvent jouir d'aucun des biens de la cité (419a). Socrate répond que seul importe le bonheur de la cité dans son ensemble; il faudra « contraindre ces auxiliaires, de même que les gardiens, à envisager de réaliser ce bonheur et les en persuader, de sorte qu'ils deviennent les meilleurs artisans possible dans leur fonction propre » (421b-c). Étant la source ultime de pouvoir dans la cité, les dirigeants doivent s'imposer eux-mêmes cette contrainte, d'où l'importance d'être « persuadés ». Quel sera dans cette optique le fondement psychologique de l'action politique dans la *République*?

Cette question touche particulièrement la classe des auxiliaires; sa fonction est « d'assurer la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation » (429c). L'auxiliaire n'établit pas par lui-même les valeurs et les lois qu'il doit défendre; son attachement à celles-ci ne provient pas d'une

saisie véritable de leur nature. Il ne peut non plus être motivé par l'acquisition de richesse et la satisfaction de ses désirs; la propriété privée lui sera interdite au motif qu'elle le transformera en « administrateur de bien », le faisant agir non pas en « compagnon défenseur » des autres citoyens, mais en tyran et ennemi (417a-b). La quête incessante de biens matériels est la pire motivation pour celui en position d'autorité; elle le fait passer de « chien de garde » à « loup », attaquant ceux qu'il doit protéger (416a). Il doit en conséquence exister pour lui d'autres ressorts psychologiques qui garantissent la fermeté de sa croyance et de son dévouement pour le bien commun. Le problème de la motivation de l'auxiliaire pointe ainsi vers la question des motivations psychologiques non rationnelles qui doivent sous-tendre une certaine forme de l'engagement politique. Comment susciter l'adhésion d'un individu à des normes qui le dépassent?

La réponse que nous proposons à ce problème réside dans la notion de *thumos* comme « partie de l'âme » développée dans la *République*. Le *thumos* serait la source des motivations qui fondent à la fois le désir d'engagement politique et le contrôle des appétits nécessaires à l'autorité juste, et ce, pour un individu qui n'est pas philosophe, c'est-à-dire qui n'a pas une saisie rationnelle du bien et de la vertu. L'idée générale qui traverse cette étude est que les émotions nous attachant à la sphère sociale (le monde des autres citoyens, de l'ensemble de la communauté, des lois ou même des dieux) sous-tendent également un rapport spécifique aux appétits et aux affections primaires de plaisirs et de peines. Par exemple, la honte signale à la fois un attachement à un idéal, souvent socialement déterminé, et une répulsion envers ce qui en nous s'oppose à cet idéal. Le rapport que l'âme entretient avec l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire avec ses différentes parties et avec la cité, constituent les deux facettes des phénomènes psychiques constitutifs du *thumos*. En ce sens, il s'agit d'une exploration de l'idée d'O. Renaut (2006) voulant que cette partie de l'âme, en tant



qu'intermédiaire, constitue une sorte d'interface entre l'âme pensée comme intériorité et la cité (7).

Il sera ainsi possible d'identifier des phénomènes psychiques comme la colère, la honte ou la réserve (*l'aidos*) dans les propos de la *République* sur l'âme, l'éducation, la poésie ou les divers régimes politiques et les relier au *thumos*. Par l'éducation de ce dernier, on peut configurer ces émotions de manière à ce qu'elles supportent au sein de l'âme à la fois la discipline personnelle du contrôle des passions et le dévouement au bien commun qui doit caractériser la figure de l'auxiliaire. Celui-ci, sans être à même de comprendre rationnellement la justification des lois et des normes gouvernant la cité, se doit tout de même d'être attaché à elles afin de les défendre adéquatement.

### **Le *thumos* : un concept flou pour les modernes**

Il reste difficile pour le lecteur moderne de bien saisir la nature exacte du *thumos*, troisième « partie » de l'âme dans la théorie platonicienne de la tripartition. Celle-ci se veut à la fois distincte de la raison et de l'appétit, catégories psychologiques que nous comprenons instinctivement. Semblant le plus souvent dénoter un sentiment d'agressivité proche de la colère, son sens dans la *République* prend aussi celui d'un substrat d'affects en apparence aussi divers que la honte, l'affirmation de soi et une préoccupation pour son image auprès d'autrui. Elle aurait comme valeur centrale un attachement à l'honneur (la *time*), analogue au désir de la raison pour la vérité et celui de l'appétit pour le plaisir corporel. C'est cette ambiguïté du *thumos* qui fait dire à certains commentateurs que Platon n'a pas de véritable argument logique ou psychologique pour aller au-

delà d'une bipartition de l'âme; la « création » de cette troisième partie ne serait qu'un artifice pour parfaire l'analogie âme-cité (Penner, 1971, 114).

Il en résulte une difficulté dans la traduction de ce terme. G. Leroux (2002) emploie plusieurs expressions pour traduire *thumos* et le terme cousin *thumoeides*, tous deux employés dans la *République*. Par exemple, il emploie « une espèce d'ardeur proche de la colère » (375a) ou simplement « ardeur morale » (411a) pour *thumoeides* et « colère » (375b) pour *thumos*. Cependant, il lui arrive de traduire ce dernier terme par « cœur » (440c) ou même par « passion » (606d). La traduction anglaise de A. Bloom (1991) se veut plus littérale et traduit systématiquement les termes *thumoeides* et *thumos* par les expressions « *spirit* » ou « *spiritedness* ». La traduction des *Lois* par Thomas Pangle (1980) opère selon un principe similaire; il traduit *thumos* par « *spirited anger* » et *thumoeides* par « *spiritedness* ». Toutes ces expressions semblent recouvrir une des dimensions du *thumos*, particulièrement celle de l'énergie, du zèle et de la colère, sans jamais reproduire la richesse du concept. C'est cette insuffisance des langues anglaise et française qui nous pousse à utiliser les signifiants grecs pour notre analyse.

Plusieurs commentateurs ont tenté de défendre la consistance du *thumos* et son utilité pour une théorie psychologique. O. Renaut (2014) circonscrit l'unité par-delà la multiplicité des phénomènes liés au *thumos* en insistant sur son statut d'intermédiaire; son rôle psychologique est d'être le support d'émotions exprimant le rapport que l'individu entretient avec ses appétits, en référence à des valeurs provenant de la raison (181). Les phénomènes psychiques que la catégorie du *thumos* rassemble ont en commun la « valorisation »; il s'agit de réactions affectives et irraisonnées pouvant cependant « valoriser » ou être sensibles à des injonctions de la raison ou de l'opinion. A. Hobbs (2000) le définit par la notion de « *self-worth* » : « *the essence of the human thumos is the need to believe that one counts for something, and that central to this will be a*

*tendency to form an ideal image of oneself in accordance with one's conception of the fine and noble* » (30). Ce qui unit les tendances psychiques propres au *thumos*, c'est la référence à l'image de soi et notre attachement à celle-ci.

De tout ce qui s'est dit sur le *thumos* dans la littérature, quatre éléments importants pour notre étude peuvent être retenus. D'abord, le *thumos* semble être lié à une multitude de phénomènes psychiques que l'on peut regrouper sous la catégorie « émotion ». O. Renaut définit l'émotion comme « un évènement physique et psychologique qui comporte une dimension cognitive comme un jugement ou une évaluation » (9). Le *thumos* comme source de motivation est « producteur » de telles émotions, avant tout la colère et la honte (11). Pour P. Destrée (2011), l'admiration et la honte sont les deux élans psychiques fondamentaux du *thumos*, les pendants émotionnels de l'attachement à l'honneur (270). D. Cairns (1993) voit dans ce même attachement la source de la réserve (*aidos*), une émotion complexe rattachée au contrôle de soi et au respect d'autrui (383). Le courage, vertu du *thumos*, est décrit par A. Hobbs comme ayant une dimension foncièrement émotive l'attachant au principe de justice qu'il se doit de conserver (9). L'émotion semble en quelque sorte le meilleur terme pour décrire les phénomènes psychiques émanant du *thumos*, qui ne sont ni des appétits au sens strict, ni des pensées ou des jugements. Cette catégorie psychique « vague », qui allie une dimension cognitive et une dimension affective, peut évoquer les élans de colère, de honte, d'admiration, de réserve et d'indignation que Platon voit émerger du *thumos*.

Ensuite, le *thumos* tend souvent à être défini en opposition aux appétits; cette relation d'opposition constitue un attribut fondamental de cette partie de l'âme pour Platon, puisque le *thumos* doit, dans l'âme courageuse, servir à protéger le jugement de la raison des ensorcellements provenant des plaisirs et des peines (442c). Thomas Pangle, dans son commentaire sur les *Lois* (1980), décrit le *thumos* comme pouvant motiver le contrôle de soi (*self-restraint*) en l'absence de connaissance

objective de la vertu (453). T.H Irwin (1995) voit le *thumos* comme n'opposant pas tant l'objet du désir que « *opposing the appetite itself, and acting on the appetite* » (212). Si on tente de déterminer la nature du *thumos* par sa fonction la plus fondamentale, on peut dire qu'il s'agit d'un mécanisme de régulation des appétits et des appétits des autres (T. Brennan, 2011, 102). Une des actions du *thumos* est d'opérer des « *judgement of worth* » sur les appétits eux-mêmes, qui deviennent ainsi les objets de l'élan du *thumos* (R. Kamtekar, 1998, 16-17). Pour C. Gill (1996), le *thumos* constitue un « *cohesive belief and aspiration pattern to protect the soul against the body-linked response associated with the appetitive part* » (270). Les émotions de colère et de honte du *thumos* acquièrent leur utilité dans le rapport antagoniste qu'elles entretiennent avec les appétits. Comprendre le rôle du *thumos* dans la psychologie platonicienne, c'est saisir la dynamique s'opérant entre les actions et les passions de celui-ci et celle de la partie appétitive.

Ce qui ressort également des divers commentaires sur le *thumos*, c'est sa malléabilité; il n'est pas figé dans une forme spécifique, mais peut être éduqué. Le passage du livre III à propos des effets de la musique et de la gymnastique sur la « dureté » du *thumos* en témoigne (410d). Selon A-G. Wersinger (1992), le *thumos* est le principal sujet de la musique et de la gymnastique (73). L'objet motivant le *thumos*, l'honneur, se trouve toujours déterminé par l'éducation et les valeurs dominantes d'une société. Tel que l'affirme J. Cooper (1984), « *thumos develops under the influence of how other people (especially one's parents) respond to and treat one. How we feel about ourselves, under what circumstances we experience a blow to our self-esteem, what we aspire to be and do, what competitions we enter, are to a large degree determined by our experiences in childhood* » (16). Dans cette optique, il est sensible aux admonestations des *logoi* et des *muthoi*, se nourrissant de ces différents types de discours (J. Moline, 1978, 12-13). C'est par l'éducation que l'on peut faire passer « l'agressivité irraisonnée » du *thumos* à une « admiration

irraisonnée » des idéaux de beauté et de vertu (J. Gosling, 1973, 43). C'est une bonne éducation qui permet au *thumos* d'admirer le véritable *kalon* et de détester ce qui est honteux (*aischron*) (J. Moss, 2005, 163-168). Les différentes émotions que l'on ressent, leur intensité, la nature de leur objet, toutes ces variables se trouvent influencé par la culture. Le *thumos* semble ainsi être lié de manière fondamentale au monde social qui l'entoure.

Finalement, de par sa place au confluent des phénomènes psychiques et sociaux, le *thumos* lie affectivement l'individu à la sphère politique. Il trouve son équivalent à l'échelle de la cité dans la classe des auxiliaires, qui a comme tâche de défendre les lois contre les ennemis intérieurs et extérieurs (415e). La défense des lois dans la cité équivaut à défendre le commandement de la raison dans l'âme. Pour les individus qui n'ont pas développé une pleine raison, comme les auxiliaires, cet attachement aux lois se confondra avec la défense de la raison. Selon J. Frère (2004), « les colères du *thumos* concernent le domaine éthico-politique et pas nécessairement les colères passionnelles » (129). Le terme est souvent utilisé pour décrire une motivation passionnée à défendre la justice (*Rép.*, 440c; les *Lois*, 731d). Désirer faire ce qui est honoré peut signifier poursuivre la justice pour elle-même si cette dernière est rattachée à l'honorable par l'éducation (T.H. Irwin, 235). De manière similaire, si on identifie notre honneur à celui de la communauté entière, nous honorerons dans nos actions ses lois et ses normes (R. Kamtekar, 6). Le *thumos* peut donc servir de motivation pour une action non rationnelle, mais allant dans le sens de la vertu et du bien commun. La colère, la honte et l'admiration peuvent se transformer en émotion morale liant de manière affective l'individu à une norme publique.

## La nature des « parties de l'âme »

Le concept de *thumos* étant développé par Platon dans le cadre de la théorie de la tripartition, il est souhaitable de clarifier la signification de l'expression « partie de l'âme ». Il existe une certaine ambiguïté à ce sujet, Platon usant d'expressions variées pour les décrire, allant des termes « espèce (*eidos*) » et « partie (*meros*) » à l'utilisation du datif instrumentale (« ce par quoi on raisonne, désire, s'emporte ») (Renaut, 152-154). Néanmoins, plusieurs commentateurs ont proposé des tentatives de définition. Pour certains, il s'agit carrément d'une « mini-personnalité » (homoncule) ayant déjà toutes les qualités d'un agent (désir, jugement, volonté, etc.), mais résidant en l'âme (Annas, 1981, 142; Bobonich, 1994, 3). Cette théorie a l'avantage d'expliquer les nombreux passages des livres VIII et IX où les conflits psychiques sont décrits comme s'ils se produisaient entre différentes personnalités au sein de l'âme. Cependant, elle ne rend pas justice à l'idée centrale de la tripartition, qui est d'expliquer l'origine de l'action dans l'âme. Si ce principe explicatif s'identifie à une autre âme, on ne fait que repousser le problème à l'infini.

O. Renaut propose quant à lui une définition beaucoup plus minimaliste des parties de l'âme, chacune d'entre elles étant une « fonction » à l'origine d'une espèce d'action et de passion (162). Dans cette optique, « la raison calcule et délibère, le *thumos* pâtit d'affections relatives à des valeurs et la fonction désirante lie de manière immanente l'individu à l'objet qu'il désire » (163). Chaque partie de l'âme se définit ainsi par un type spécifique de phénomène psychique qu'elle permet à l'âme de subir ou d'accomplir. C'est une théorie explicative de la motivation humaine dans la mesure où la domination d'une fonction particulière dans l'âme implique un vouloir allant dans une direction précise, que ce soit la vérité et le Bien (la raison), l'honneur et la victoire (le *thumos*) ou les biens matériels et le plaisir (l'appétit) (166-167).

En ce sens, cette interprétation rejoint d'autres lectures du problème (M. Burnyeat, 2006, 17; J. Cooper, 5; C. Kahn, 1987, 80; R. Robinson, 1971, 56; J.L. Stocks; 1915, 210-211) pour qui le concept de motivation spécifie la nature de ces fonctions. Pour J. Cooper, on se doit de comprendre la tripartition à la lumière de la division des différents types de désirs au livre IX, qui constituent les trois « déterminants psychologiques de l'action » (5). Une motivation est le phénomène psychologique qui conduit un individu à agir d'une manière précise; chaque fonction de l'âme, dépendamment de sa puissance relative, peut guider l'ensemble de la structure psychique vers une certaine direction. C'est cette direction qui nous aide à préciser la nature de chaque partie. Ainsi, pour comprendre la nature du *thumos*, il faut saisir comment il peut se constituer en source de motivation d'une action ou d'une passion. Ce cadre d'interprétation sera donc privilégié pour comprendre la théorie psychologique de la *République* et la nature du *thumos*.

### **La distinction entre *thumos* et *thumoeides***

Il faut également préciser la distinction qui peut exister entre les notions de *thumos* et *thumoeides*. Le terme *thumos* semble être plus souvent utilisé pour signifier une affection particulière ou une série d'affections de l'âme, alors que *thumoeides* recouvre le siège de ces affections ou une disposition, un type de caractère (Hobbs, 6). Cette distinction recoupe le sens double que semble déjà dénoter le terme *thumos* dans la poésie homérique, où il renvoie à la fois à la colère elle-même et au siège (*neutral bearer*) d'une multitude d'émotions (B. Koziak, 1999, 1085). Ainsi, Socrate identifie le courage comme provenant d'un caractère *thumoeides*, qui manifeste du *thumos* indomptable et invincible (375a-b). C'est avec le terme *thumos* que l'on décrit l'expression agressive de l'enfant ou de l'animal qui permet d'identifier en lui la partie ardente de l'âme (441a). Riposter à l'attaque d'un égal permet de contrôler le *thumos* en tant que sentiment proche de la

colère (465a). En 586c-d, il est utilisé dans un sens qui renvoie de toute évidence à une affection parmi tant d'autres, classée au côté de la jalousie, du désir de victoire, du désir d'honneur, de violence et de l'irritabilité. Le *thumos* est aussi nommé au côté du désir, du plaisir et de la souffrance comme affection sensible à la poésie (606d).

Le terme *thumoeides* semble le plus souvent décrire le type de caractère susceptible d'éprouver l'émotion de *thumos*, comme la source de celle-ci. C'est le type de caractère que l'on souhaite éduquer chez le futur gardien (375b-e; 376a). C'est par cette disposition que l'on peut soit être courageux ou sauvage (410d). Ce terme est aussi plus souvent employé dans les discussions sur la division de l'âme et ses diverses parties : au livre IV, on s'en sert pour décrire le siège du courage (441e; 442c). Il est exclusivement employé pour décrire le principe qui commande l'âme du timocrate (547<sup>e</sup>; 548c; 550b). Dans la description de la tripartition des désirs du livre IX, il est employé comme source du désir d'honneur et de victoire (581a; 586c). Le *thumoeides* semble ainsi être le siège de certaines affections, le concept formel que Platon utilise dans sa théorie de l'âme, alors que le *thumos* constituerait l'une de ses manifestations (possiblement la plus significative).

Cependant, cette distinction est loin d'être absolue dans l'usage que Platon fait de ces deux termes. Ils sont utilisés de manière interchangeable pour dénoter le sujet pâtissant des effets de la musique et de la gymnastique (411a-e). Au livre IV, *thumos* est utilisé pour décrire la partie de l'âme par laquelle nous nous emportons (439e). Une situation similaire se produit en 440b et c, où il dénote ce qui s'allie à la raison ou ce qui résiste aux désirs. La signification de chaque terme dépend ainsi considérablement du contexte. À des fins de simplicité, le terme *thumoeides* sera privilégié, puisqu'il tend à renvoyer à la disposition de caractère identifiée par Platon qui est au cœur de notre analyse. Il est dans cette optique préférable de restreindre l'utilisation du terme *thumos* dans cette



étude aux cas où il semble décrire une émotion spécifique, une agressivité irraisonnée, proche de la colère.

### **Plan du mémoire**

Ce mémoire se divise en trois parties. D'abord, je propose une conception du *thumoeides* comme motivation de l'âme spécifiquement tournée vers l'honneur de l'individu, son image aux yeux d'autrui et la compétitivité (*Rep.*, 581a-b; 548c; 549c-550b). Cet attachement à l'honneur est ce qui sous-tend des émotions comme la colère (548e; 549e-550a; 440d; 586c; 590a-b) et la honte (604a; 547d; 548a-b). On verra cependant que cet motivation pour « l'amour-propre (*philautia*) » se révèle problématique car elle ne peut pas, par elle-même, constituer un rempart efficace face à la force des appétits sur l'âme (441a; 548b; 549b). Si la raison n'intervient pas d'une manière ou d'une autre, le *thumos* dégénèrera bien vite et les appétits prendront le contrôle. Cette analyse de sa nature nous permet néanmoins de déceler en lui un potentiel pouvant servir à la coercition des désirs dans l'âme.

La seconde partie de ce mémoire se concentrera spécifiquement sur cette opposition du *thumos* aux appétits, à travers une analyse du fonctionnement de deux de ses émotions constitutives: la colère et la honte ou réserve (*aidos*). L'histoire de Léontios (439e-440b) et le passage sur l'homme en colère face à l'injustice (440c-440d) illustrent de quelle manière ces émotions incarnent deux modes distincts de réduction de l'influence des appétits sur la psyché. Alors que la honte ou la réserve vise directement le désir comme objet de son élan, la colère agit indirectement contre l'appétit en redirigeant en quelque sorte le flux énergétique de ce dernier vers l'objet de son agressivité.

Cette dynamique de coercition des appétits sera cependant intrinsèquement liée au rapport que les émotions de colère et d'*aidos* entretiennent à l'autre. Cette relation semble osciller au sein du *thumos* entre les états d'amitié et d'hostilité. Les réactions possibles de l'homme face à celui qui le punit (colère ou retenue) (440c) illustrent comment ces émotions tentent de « protéger », chacune à leur manière, la valeur de l'individu quand celle-ci semble diminuée par autrui. La colère nous pousse à agir irrationnellement et nous fait oublier la valeur de notre geste aux yeux d'autrui (441b-c; 499d-500a; 536d). Prisonnier de sa rigidité (*skleros*), on risque de faire violence à ce qu'on valorise. À l'opposé, l'*aidos* nous sensibilise à la valeur de notre geste et à son impact sur autrui. Comme le note Platon au sujet des rapports père/fils dans la *République* (425b; 465a) et vieux/jeune dans les *Lois* (729c; 879c), l'*aidos* exprime un « respect » pour l'autre qui influence la nature de notre action, l'âme se modulant ainsi en fonction de l'individu nous faisant face.

La tentative par Platon de faire osciller le *thumos* dans le sens de l'*aidos* par l'éducation sera le sujet de notre dernière section. Au cœur de cette transformation se trouve le projet de « système éducatif » développé aux livres II et III de la *République*. Le rapport amitié/hostilité du *thumos* rejoint la symbiose des qualités de douceur et d'ardeur que Socrate souhaite développer dans le caractère des jeunes gardiens. C'est la poésie qui permettra un tel équilibre dans le *thumos* (Rep., 411a; 442a; 399a). Celle-ci possède la capacité « d'esthétiser » nos actions et notre rapport aux appétits, les liant de manière affective à la beauté naturelle de l'art musical. La poésie peut ainsi « embellir » le sentiment de réserve face aux pairs, les lois, et les dieux, ainsi que le contrôle des désirs (388d; 601b; 605d). Si la poésie suit les modèles (*tupoi*) du législateur (377b; 379a), elle peut « guider » une émotion inhibitrice comme l'*aidos*. Le *thumos* assure de cette manière la discipline dans l'âme des auxiliaires. Cette éducation des affects par la musique insufflera en l'âme des gardiens la *prothumia*, un amour pour la cité et un zèle dans la défense de ses lois (412d-e).

On peut l'assimiler à l'*aidos*, par son respect pour un idéal et sa lutte contre les appétits (*Lois*, 647b-649c; 698b). Elle conserve cependant, dans l'énergie qu'elle déploie, un élément de la colère. De cette manière, elle recouvre en elle l'ensemble des émotions propres au *thumos* qu'elle canalise au service du bien commun et de la vertu publique.

Dans le cadre de ce mémoire, les éditions françaises de la *République* (traduite par Georges Leroux) et des *Lois* (traduite par Luc Brisson et J-F Pradeau) (GF Flammarion) seront utilisées pour les références.

## Partie I : Le *thumoeides* et la valeur de l'honneur

### **Le *thumoeides* : une source de motivation qui tend vers les honneurs et les victoires**

Les mouvements psychiques que le *thumoeides* synthétise ont en commun le souci que nous avons de notre image, la manière dont autrui nous perçoit. En ce sens, cette tendance de l'âme place de manière affective l'humain dans le monde social, l'ouvrant aux influences de celui-ci. Au livre IX, Socrate pose la question suivante : « l'élément d'ardeur (θυμοειδὲς), n'affirmons-nous pas qu'il tend toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée (πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμὲν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἀεὶ ὅλον ὥρμησθαι) » (581a). Nous devons donc le déclarer « ami de la victoire et ami de l'honneur (φιλόνικον αὐτὸ καὶ φιλότιμον) » (581b). Au livre VIII, ce qui caractérise essentiellement le régime timocratique est la prévalence du *thumoeides* : dans cette constitution politique, c'est « l'élément d'ardeur (τοῦ θυμοειδοῦς) qui domine : c'est l'ambition des victoires et le goût des honneurs (φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι) » (548c).

Dans un premier temps, l'attachement à l'honneur signale qu'une partie de notre âme se préoccupe de l'opinion d'autrui comme marqueur de sa valeur. Le *thumoeides* du jeune timocrate est dit « alimenté » par l'obsession pour le statut social qu'entretiennent sa mère, ses serviteurs et sa cité (550b). Il entend sa mère se plaindre à son père de son manque d'engagement dans les affaires publiques; celui-ci ne fait pas partie du cercle des dirigeants, ce qui « l'infériorise aux yeux des autres femmes (ἐλαττουμένης διὰ ταῦτα ἐν ταῖς ἄλλαις γυναιξίν) » (549c-d). Elle lui reproche aussi de ne pas s'engager dans des conflits et de ne jamais hausser le ton (μηδὲ μαχόμενον καὶ λοιδορούμενον) (549d). Son père est un homme sage dévalorisant la vie publique dans une cité corrompue; il est « ἀπράγμων », fuyant les honneurs, les charges et les procès (Meulder, 1992,16). À l'opposé, la mère ressent négativement l'indifférence (ῥαθύμως) du père face au jeu social; il

est important pour elle de projeter de la combativité et de ne pas être pusillanime dans ses relations avec autrui. Le père, en refusant de prendre part à ce « jeu », diminue son honneur et celui de sa femme.

La manière dont le père la perçoit est également une grande source de préoccupation; elle se rend compte « qu'il n'a pour elle qu'une attitude d'indifférence, entre le respect et le mépris (τιμῶντα μήτε ἀτιμάζοντα) » (549d). La mère est très préoccupée par son honneur personnel, qui se trouve affecté autant par l'image que son mari a d'elle que celle qu'elle projette auprès des autres femmes. Ses plaintes sont directement liées à la perception qu'autrui a d'elle. De la même manière, les serviteurs du jeune timocrate l'enjoignent à « se montrer plus homme que son père (ἀνὴρ μᾶλλον ἔσται τοῦ πατρός) » (550a). L'expression « ἀνὴρ ἔσται » peut signifier « se montrer un personnage important » (Meulder, 20). En glorifiant le désir du jeune homme d'exercer des actions publiques de type politique et militaire, on stimule le *thumoeides* en son âme, ce qui le détourne peu à peu de l'attitude discrète de son père.

Hors de chez lui, le jeune timocrate entend des propos similaires, donnant une réputation médiocre aux hommes ἀπράγμονες comme son père. L'opinion publique honore (τιμωμένους) et loue (ἐπαινουμένους) ceux qui se mêlent des affaires des autres (550a). La sensibilité à l'image du jeune démocrate est sans cesse stimulée par les opinions exprimées par la mère, les serviteurs et l'ensemble de la cité. Il se trouve tiraillé entre son père qui nourrit son principe rationnel et le reste de son cercle social qui nourrit son *thumoeides* ainsi que la partie appétitive de son âme (550b). La préoccupation pour l'image publique sera un compromis entre ces deux influences; la quête des honneurs peut dénoter un attachement à la noblesse de nos actions, ce qui lui donne une position intermédiaire entre raison et appétit (*Ibid.*). Même affaiblie, cette préoccupation subsiste encore chez l'âme oligarchique, chez qui c'est le rôle du *thumoeides* que « d'admirer et d'honorer

(θαυμάζειν καὶ τιμᾶν) la richesse et les riches, et à s'enorgueillir de ce que sa réputation (φιλοτιμεῖσθαι) ne soit fondée sur rien d'autre que la possession de richesse » (553d). Même après avoir soumis son *thumoeides* à ses appétits, l'oligarque désire voir sa réputation refléter son talent pour l'accumulation de biens. Dans tous ces exemples, le *thumoeides* joue au sein de l'âme un rôle bien précis; il est le vecteur de la préoccupation pour l'honneur qui rend l'individu sensible au jugement qu'autrui porte sur lui.

### **Désir de victoire et violence**

Ce besoin d'acquérir de la valeur aux yeux d'autrui n'est pas vécu comme un désir de reconnaissance de statut égal. Le désir d'honneur est plutôt étroitement associé au désir de victoire (581a-b; 548c). Cette soif de supériorité sociale sera présente même chez le gardien éduqué; le fait d'être établi comme gouvernant et d'être honoré tout au long de sa vie contribuera à son bonheur (414a). Par son activité, il acquiert la plus belle des victoires, celle qui a pour but « le salut de la cité tout entière »; cela lui donne des privilèges, comme celui d'être soutenu par l'entretien public (465d). En s'engageant dans des activités compétitives, il peut signaler dans la sphère publique la valeur de son être vis-à-vis celle des autres. Celui qui a excellé au combat et s'est assuré une excellente réputation doit être couronné par les jeunes gens et les enfants prenant part aux expéditions guerrières (468b). Personne ne peut se refuser sexuellement à une telle personne; un tel privilège augmentera son ardeur (προθυμότερος) à tenter d'obtenir les « trophées de l'excellence (τὸ τᾶριστεῖα φέρειν) » (468c). On « honore (τιμᾶν) » aussi cet individu en lui accordant des privilèges en matière de mariage (*Ibid.*) et de nourriture (468e).

On se doit ainsi de satisfaire le désir d'affirmation de soi de l'individu le plus noble, qui sans y accorder une importance démesurée, souhaite satisfaire son désir d'honneur et de victoire de la meilleure manière possible, pour ainsi en retirer un certain plaisir (586d; 591e-592a). Le noble dirigeant n'est pas sauvage avec ceux qu'il gouverne, mais il « marque sa supériorité (καταφρονῶν δούλων, ὥσπερ ὁ ἱκανῶς πεπαιδευμένος) » (549a). Il subsiste ainsi toujours en lui une volonté d'assurer son statut social par la domination d'autrui. Gagner de l'honneur se couple avec l'obtention de marques d'inégalité, qui différencient publiquement le supérieur de l'inférieur. On exige pour ceux ayant obtenu une réputation de vertu des marques de reconnaissance (couronne, trophée, obligation sexuelle) de la part des inférieurs (jeunes, enfants). Celui qui remporte la victoire dans toutes les sphères de la société s'assure d'un statut supérieur dans la hiérarchie.

Cette aspiration à la domination pour asseoir son image aux yeux d'autrui est encore plus marquée chez celui dont l'âme est commandée par le *thumoeides*. L'avènement de la timocratie signale un changement dans le rapport entre gouvernants et gouvernés : alors qu'autrefois dans la cité idéale les membres des « races inférieures » étaient considérés « comme amis, citoyens libres et pourvoyeurs, les classes supérieures les asservissent (δουλωσάμενοι) à présent comme des périèques (περιοίκους) et des domestiques (οικέτας) » (547c). La relation avec les gouvernés devient plus « polémique »; on les asservit en accordant plus d'importance à leur statut d'inférieur qu'à leur statut d'ami. L'âme timocratique est aussi décrite comme accordant une importance excessive au statut social : « Un homme de ce type est brutal (ἄγριος) avec les esclaves, au lieu de simplement marquer sa supériorité (καταφρονῶν), comme le fait celui qui a reçu une éducation adéquate. Par contre, il se montre doux envers les hommes libres, et entièrement soumis au gouvernant » (548e-549a). Son attitude envers autrui est conditionnée par sa position relative à celui-ci.

Du fait qu'il n'attache pas sa valeur à quelque chose de véritable, par exemple une norme inculquée par la musique et la poésie (549b), le timocrate vit dans l'insécurité constante de voir son statut social diminué par la manière dont il est « vu » et traité par autrui. Il ne peut simplement « considérer de haut » ses esclaves, car sa valeur en tant que supérieur dépend de leurs actions et de la reconnaissance constante de leur propre infériorité. Ils ont un « pouvoir » sur son pouvoir. La moindre apparence de non-respect sera donc traitée avec violence, car chacune d'entre elles sera ressentie comme un danger existentiel pour l'image que le timocrate se fait de lui-même. Il développe ainsi une forme de susceptibilité excessive face à ses « inférieurs », qui paradoxalement lui « donnent » sa supériorité hiérarchique.

La valeur du timophile se doit d'être constamment confortée par l'agressivité et la violence; le désir de victoire « rend violent (βίᾳ διὰ φιλονικίαν) » (586c). Affirmer sa propre valeur implique ici de réduire celle des autres. Cette violence envers les inférieurs signale une importance excessive accordée au pouvoir et à la domination. Les appels de ses domestiques à « humilier (τιμωρήσεται) » ceux qui ne payent pas leurs dettes ou qui « se trouve en faute (ἀδικοῦντα) » face à son père contribuent également à nourrir le *thumoeides* du jeune timocrate (549e-550a). Cette attitude évoque celle du *thumoeides* de l'homme en colère contre l'injustice (ἀδικεῖσθαι) du livre IV, qui « bout (ζεῖ) » et combat (συμμαχεῖ) pour la rétribution (440d). L'humiliation de la faute subie doit être compensée par l'abaissement de l'adversaire. On cherche la « victoire sociale » par la vengeance menée contre celui qui nous déshonore. Une âme dominée par le *thumoeides* assure l'honneur que l'autre nous accorde par la victoire et la domination sur celui-ci. Le désir de reconnaissance lié à l'estime se double d'un désir d'affirmation de sa propre supériorité; on ne souhaite pas simplement être reconnu par autrui, mais être reconnu comme meilleur.



Cette sensibilité à la compétition et à l'honneur semble ainsi liée à l'agressivité chez Platon. La notion de *δυσκολία*, que l'on pourrait définir comme une hypersensibilité au tort perçu, fait le lien entre sensibilité pour l'honneur et la victoire et l'émotion de colère. Cette puissance d'irritation est associée par Socrate au *thumoeides* au livre IX, où il est dit qu'un renforcement non-harmonieux de la partie semblable au lion s'associe à l'arrogance et au mauvais caractère (*αὐθάδεια καὶ δυσκολία*) (590a-b). Les biens que le timophile privilégie sont inévitablement mêlés de malheurs : « la sensibilité à l'honneur (*φιλοτιμίαν*) étant à l'origine de l'envie jalouse (*φθόνῳ*), la poursuite de la victoire (*φιλονικίαν*) étant à l'origine de la violence (*βία*) et l'irritabilité (*δυσκολίαν*) à l'origine de la colère (*θυμῶ*) proprement dite » (586c). Une vie menée en fonction de ces trois sentiments implique son lot de malheurs inévitables. Les impacts négatifs de la colère (*thumos*) sont amenés par la *δυσκολία*; c'est parce qu'un individu est non seulement trop sensible aux honneurs et aux victoires, mais aussi aux affronts en général qu'il s'irrite trop facilement face à n'importe quoi et qu'il se laisse submerger par la colère. Une vie d'irritations constitue ainsi le double négatif et nécessaire de celle du timophile (J. Frère, 129). Celui qui recherche incessamment la victoire ressent la vie comme une compétition. Chaque défaite diminue le lustre de son honneur et est vécue comme une défaillance impardonnable qu'il ne supporte pas.

La *δυσκολία* est mentionnée au livre III comme la conséquence d'une exposition abusive du naturel *thumoeides* à la musique: « il rend son cœur prompt à s'emporter, il l'affaiblit et pour des choses insignifiantes, le fait s'embraser et s'éteindre aussitôt (*ἀπὸ μικρῶν ταχὺ ἐρεθιζόμενον*). Ceux-là, au lieu d'être remplis d'ardeur morale, deviennent irascibles et coléreux, ils sont pleins de ressentiment (*δυσκολίας ἔμπλεον*) » (411b-c). Ici, le *thumoeides* est dit affaibli, mais cette faiblesse ne se caractérise pas par une absence totale d'ardeur ou une apathie généralisée. Elle dénote plutôt un affaiblissement de sa capacité à ignorer une multitude de torts qu'un individu

noblement éduqué considérerait comme insignifiants. La faiblesse du *thumoeides* n'est pas caractéristique de l'intensité de ses réactions, mais de son incapacité à faire correspondre celles-ci à la gravité réelle de ce qui est subi. Il s'enflamme pour des choses insignifiantes (ἀπὸ μικρῶν). Un peu avant ce passage, la personne bellement éduquée est dite incarnée un accord entre son rapport affectif au monde et les principes du beau et du bien. La colère est pour elle une réaction très ciblée et modérée face à ce que l'on considère comme véritablement déshonorant (402a).

Pour l'individu marqué par la δυσκολία, il n'y a pas de tel accord entre une sensibilité à la beauté et sa colère. Il devient un être colérique (ὀργίλοι), dont l'âme se caractérise par sa tendance à se mettre systématiquement dans cet état. A. Wersinger qualifie ce caractère de cyclothymique, où l'irritation devient un état constant (188). Il perçoit derrière chaque sensation négative une intention d'insulter ou de diminuer sa valeur sociale. Pour Thomas Pangle (1976), c'est le propre de la colère de « personnifier » les torts, car c'est l'intention derrière ceux-ci qui, bien plus que le souffrance « physique » qu'ils causent, menace la valeur existentielle de l'individu et sa place dans l'ordre social (Pangle, 1063). Ainsi le colérique est incapable de distinguer ce qui mérite colère et ce qui ne le mérite pas. La δυσκολία est la disposition qui sous-tend la colère ressentie de manière pathologique. Elle semble de cette manière constituer une dimension fondamentale du *thumoeides*.

### **Attachement à l'honneur et motivations appétitives**

Le désir d'honneur et de victoire dans la sphère publique impliquera parallèlement une forme précise de rapport aux appétits. Celui-ci peut être compris par l'association de l'âme « timophile » à la fonction guerrière. Dans le livre II, le caractère *thumoeides* est considéré comme essentiel dans le développement du courage contre l'ennemi (375b-c). C'est la nécessité de la guerre qui

demande des dirigeants possédant une telle disposition (374a). Les exemples mentionnés plus haut de privilèges accordés (465d; 468b; 468c; 468e) dans la cité idéale servent spécifiquement à récompenser celui qui a excellé au combat (468b). Par la reconnaissance publique de leur excellence, on souhaite encourager le courage et la capacité à prendre des risques durant la guerre. Au livre V, la perspective d'un statut social élevé est utilisée pour motiver l'ardeur au sacrifice des gardiens durant la bataille; « celui qui aura trouvé la mort en s'illustrant (εὐδοκιμήσας), ne devons-nous pas déclarer sans délai qu'il appartient à la race d'or? » (468e). Au livre VIII, c'est par l'exercice de pratiques guerrières que le timocrate justifie sa dignité à gouverner (549a). Son autorité provient de son talent pour les choses de la guerre, dans lesquelles il peut démontrer du courage et une capacité à faire face aux risques.

La guerre semble être la meilleure sphère d'activité pour se démarquer et gagner l'admiration d'autrui, car le « coût » qu'elle engendre pour celui qui la pratique peut être très grand. Cela explique pourquoi l'homme qui recherche les honneurs considère « le plaisir provenant des richesses comme un plaisir vulgaire (οὐ φορτικὴν) » (581d). Ils ne sont pas dignes de poursuite, car ce n'est pas ainsi que notre image peut gagner de la valeur auprès d'autrui. Le grand athlète, rempli du désir de victoire (ὧν διὰ φιλονικίαν), n'exprime aucun appétit pour les garçons ou les femmes (*Lois*, VIII, 840a). Cette affirmation de soi, même si elle peut sembler égoïste, porte également en elle une envie de dépassement de l'intérêt individuel, qui s'explique par la sensibilité au regard d'autrui. L'honneur et la victoire se gagnent souvent au prix d'un sacrifice de l'intérêt immédiat, d'une « perte appétitive » qui n'est que plus tard récompensée par un gain de statut.

Au-delà du sacrifice guerrier et athlétique, la sensibilité à l'honneur implique une pression à se conformer aux exigences du regard social, exigences qui peuvent contraindre nos appétits. La puissance de cette motivation est illustrée au livre X, où il est dit que l'homme endeuillé supportera

bien plus le chagrin et luttera contre celui-ci (μαχεῖσθαι) s'il est « exposé aux regards des gens de son rang (ὅταν ὁρᾶται ὑπὸ τῶν ὁμοίων) », alors qu'en privé « il multipliera les plaintes d'une manière dont il rougirait (αἰσχύνοιτ' ἄν) si on devait les entendre » (604a). De la même manière, les dirigeants timocrates sentent le besoin de cacher leurs richesses, « comme des enfants qui cherchent à échapper à leur père » (548a-b). Leur désir de biens matériels n'est pas assumé publiquement, car il va à l'encontre de leur dédain pour les « tâches de l'agriculture, des métiers manuels et de toute activité lucrative » (547d). La retenue de l'homme endeuillé et du dirigeant timocrate est corrélative d'une préoccupation à bien paraître auprès des gens considérés comme égaux ou supérieurs. C'est la présence d'autrui qui motive ici l'âme à contrôler certaines affections. Celui qui se nourrit du regard d'autrui modifiera sa relation envers ses affections de souffrance et le plaisir; il ressentira celles-ci à l'aune de leur valeur pour autrui.

Cette relation antagoniste du *thumoeides* avec les appétits peut être vue comme l'une de ses principales caractéristiques en tant qu'aspect « intermédiaire » de l'âme. O. Renaut écrit que le *thumoeides* permet à l'individu « de relier deux versants de sa vie psychique (raison et appétit), en rationalisant certaines émotions, ou inversement en réagissant spontanément selon des valeurs » (182). Il est le siège d'affections de l'âme qui complexifie le plaisir et la douleur, en les surchargeant d'un sens provenant d'une norme (179). Par sa médiation, les émotions de l'individu reflètent l'inscription d'une norme dans l'âme sous des formes similaires à l'appétit. Des espèces de plaisirs et de douleurs ne dépendant pas de la satisfaction des appétits pourront émerger, puisant leur motivation dans notre relation vis-à-vis des normes ou des « valeurs ».

Cela se manifestera particulièrement dans les cas de la colère et de la honte (182). Voir quelqu'un violer une norme nous « tenant à cœur » entraînera une souffrance particulière, qui prendra la forme d'une colère vis-à-vis de cette personne. Quand c'est nous-mêmes qui, par nos simples

appétits, tendons à nous opposer au contenu de cette norme, nous ressentons également une souffrance, que l'on appelle honte. Dans cette dernière instance, on voit une souffrance complexe, reliée à une norme, s'opposer directement à un affect plus simple, une sensation positive de notre appétit. Ainsi, les phénomènes psychiques propres au *thumoeides*, de par leur sensibilité à la sphère sociale et ses règles, interagissent directement avec les désirs, les plaisirs et les peines.

### **La timocratie et l'impuissance de l'attachement à l'honneur contre les appétits**

Les seules motivations à l'honneur et à la victoire vont vite se révéler faillibles face aux appétits si le *thumoeides* n'est pas soumis à une éducation stricte telle que développée aux livres II et III de la *République*. Le livre VIII problématise le rapport entre des émotions comprises comme motivées par le désir d'affirmation de soi et l'appétit. On y montre le fonctionnement d'une cité où la classe dirigeante n'a cultivé son caractère *thumoeides* qu'avec la gymnastique, sans les bénéfices d'une éducation musicale et philosophique. On dit de ce régime « qu'il favorise les hommes remplis d'ardeur virile, plus rustres, doués naturellement pour la guerre plus que pour la paix » (547e – 548a). Il s'agit d'une constitution qui a négligé dans l'éducation de ses dirigeants « la muse véritable, la muse qui s'accompagne de discours argumentés » et qui a priorisé la gymnastique sur la musique (548b-c). Ils n'ont pas cultivé leur naturel « doux », rendant cette cité vulnérable au danger énoncé par Socrate au livre II d'une classe dirigeante marquée psychologiquement par son seul caractère agressif (375b). Cette défaillance risque d'amener les gardiens à violenter autant l'ennemi que le concitoyen.

Un tel régime se distingue avant toute chose par son goût des victoires et des honneurs (548c). Ainsi, le « principe » guidant la classe dirigeante n'est pas une norme ou la vertu, mais un désir de

l'âme aucunement lié au bien ou au vrai, soit celui d'assurer sa position hiérarchique aux yeux de tous; l'ennemi et le concitoyen. La classe dirigeante se soucie surtout des affaires de la guerre et de ses stratagèmes (548a). La guerre constitue le vecteur idéal pour affirmer sa position hiérarchique, car le gain s'y fait précisément par une reconnaissance par l'adversaire de sa propre infériorité. Elle n'est pas cependant la seule activité de ce genre. L'individu timocratique, en plus de pratiquer la guerre, professe un amour de la gymnastique et de la chasse (549a). Ces activités permettent également à l'individu de se dépasser aux yeux d'autrui et ainsi d'asseoir sa supériorité, en remportant une compétition physique face à un adversaire ou en nourrissant la communauté avec du gibier. C'est précisément à travers ses actions dans ces domaines que le timocrate justifie sa domination politique (ἀξιῶν ἄρχειν) (549a). Parce qu'il est estimé aux yeux d'autrui, il peut justifier sa position supérieure dans la hiérarchie sociale.

Ce désir d'affirmation de soi sous-tend une honte qui dépend du regard d'autrui pour être effective. Le timocrate honore les dirigeants, respectant la hiérarchie de la cité (547d). Tel que mentionné plus haut, il est dit doux envers les hommes libres et entièrement soumis aux gouvernants (548e-549a). Sa sensibilité à la hiérarchie le pousse à adapter son attitude en fonction de l'autre auquel il fait face. Plus significatif encore, il est dit qu'ils honorent les richesses en cachette, « échappant à la loi comme des enfants qui échappent à leur père » (548b). On sait qu'une forme de honte, l'*aidos*, est plusieurs fois mentionnée dans la *République* comme une attitude de contrôle de soi et de respect devant une figure paternelle (463d; 465a; 560a). Cette discrétion dans la recherche de richesse s'oppose à l'impudeur (ἀναιδῶς) des citoyens d'une oligarchie, qui n'hésitent pas à user de leur richesse en public (556b).

Le désir d'affirmation de soi du timocrate ne l'empêche pas de cultiver un appétit pour les richesses. Il s'agit cependant d'une convoitise hypocrite, pratiquée de manière honteuse, en

cache (548b). Ce désir est relégué à la sphère privée, se développant de manière souterraine au sein du régime timocratique. L'âme timocratique méprise les richesses, mais les convoite en même temps, car «il n'est pas pur dans son rapport à la vertu » (549b). La force du *thumoeides* comme « rempart » face aux appétits semble ainsi faillir. Ici, l'individu a un désir de richesse, mais se retient de l'exprimer en public, la présence du regard d'autrui attachant une émotion négative au désir d'accumulation vulgaire. Cependant, sa honte étant limitée à son existence publique, elle n'aura pas d'effet dans son existence privée.

La honte du timocrate implique un rapport ambivalent aux appétits dans l'âme. Selon A. Macé (2006), l'appétit secret des timocrates pour les richesses s'explique par un manque d'éducation envers les plaisirs; ces derniers, de par leur nature guerrière et leur entraînement en gymnastique, n'entretiennent un rapport de résistance psychologique que vis-à-vis des affections négatives, comme la souffrance et la peur (199). Leurs émotions de honte et de colère n'offrent pas un mécanisme psychologique similaire pour opposer les sensations « positives » comme les plaisirs. Ceux-ci ne font l'objet que d'un simple interdit qui n'est pas doublé d'un rapport affectif. En effet, le mépris des souffrances semble inhérent à la source de motivation du timophile, qui est l'honneur et la reconnaissance sociale. À la répression de la peur et de la douleur s'associe le prix du prestige et de l'élévation dans la hiérarchie de la cité. Cependant, cette affirmation de soi dans un contexte de compétition sociale est plus silencieuse quant aux plaisirs. Ceci explique la subsistance du désir de richesse dans la sphère privée, mais non son émergence initiale chez le timocrate. Pourquoi ce dernier attache-t-il de l'importance à l'acquisition?

L'âme timophile est motivée par une conception totalisante de l'honneur et du déshonneur : ces derniers peuvent prendre n'importe quelle forme. La richesse deviendra une marque d'honneur autant que l'action courageuse, pouvant tout autant symboliser la puissance et la victoire dans la

hiérarchie sociale. Pour T. Brennan (2012) (113-114), le glissement de la timarchie vers l'oligarchie témoignerait d'une alliance « originelle » entre le concept d'honneur et celui d'appétit. Dans une organisation sociale, l'honneur sera proportionnel à la contribution de chaque individu à la survie de la cité. Ainsi, on récompense et honore les plus grands contributeurs à la satisfaction des appétits collectifs. La reconnaissance qu'autrui me porte peut se traduire en terme monétaire. Même dans la cité idéale, on récompense les actes valeureux des meilleurs soldats avec des privilèges sexuels (468c) et de bons repas remplis de nourriture et de boisson (468e). C'est ainsi que la richesse prend valeur aux yeux du timocrate; elle est un signe de sa valeur pour la communauté. Ce lien pervers entre l'affirmation de soi et l'appétit est illustré par l'intérêt que le timocrate porte envers la guerre, la gymnastique et la chasse (548a; 549a). Il s'agit de pratiques trouvant leur origine dans l'appétit, mais qui deviennent en quelque sorte aimées pour elles-mêmes, insufflées d'une valeur spéciale en raison de la supériorité sociale qu'elle procure. L'homme dominé par le *thumoeides* investit ces activités appétitives d'un sens « social » supplémentaire. Elles ne sont plus simplement quantitatives, mais qualitatives, dans la mesure où la valeur de la *time* leurs est attachée.

Son amour pour l'argent ne serait dans cette optique qu'un simple sous-produit de sa quête d'honneur; il souhaite accumuler la richesse, car il pense mériter celle-ci, de par sa valeur pour la communauté et ses accomplissements guerriers. Ne pas recevoir sa juste part équivaldrait à une insulte. Ce qui augmente la valeur sociale de la possession de richesse est la compétition. À mesure que les individus se montrent plus libéraux dans leur dépense, la jalousie (ζήλον) pousse chacun s'imiter. À partir de ce moment-là, les citoyens « se mettent en quête d'une richesse toujours plus considérable, et plus ils y accordent de la valeur, moins ils en accordent à la vertu (ὅσῳ ἂν τοῦτο τιμιώτερον ἡγῶνται, τοσούτῳ ἀρετὴν ἀτιμωτέραν) » (550e). Le prisme par lequel ils abordent la



richesse reste celui de l'honneur et du déshonneur, chacun voyant son statut dans la hiérarchie de plus en plus rattaché aux marques de la possession matérielle : « Si la richesse est honorée dans une cité, et aussi les riches (τιμωμένον δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων), la vertu y sera moins honorée, ainsi que les gens de bien. » (551a).

On fait plus qu'honorer la richesse comme médium de la reconnaissance, on honore la figure même du riche. Progressivement, la richesse n'incarne plus la juste part de celui qui défend noblement la communauté, une instance parmi tant d'autres des marques d'honneur qu'on lui attribue. C'est désormais la principale marque du succès social. La figure du riche remplace celle du guerrier risquant sa vie comme incarnation de l'affirmation de soi et de la victoire dans la hiérarchie. Celle-ci devient l'image même par laquelle l'individu s'assure de sa propre valeur aux yeux d'autrui : « ils font l'éloge (ἐπαινοῦσιν) de l'homme riche, ils l'admirent (θαυμάζουσι) et le portent au pouvoir. Quant au pauvre, ils le méprisent (ἀτιμάζουσι) » (551a). Dans ce contexte, le désir d'honneur est substitué par le désir de richesse et perd son autonomie en tant que motivation de l'âme. Ce n'est plus l'honneur qui détermine la valeur de la richesse, mais la richesse qui détermine la valeur de l'honneur.

Là se trouve le point de bascule où l'on passe de la timocratie à l'oligarchie; cette transformation passe précisément par la tendance psychique qui distinguait en propre le timocrate. La valeur de la *timè* n'est tout simplement pas assez substantielle pour résister à l'impératif des désirs matériels; précisément parce qu'elle n'a pas de contenu fondamental, sinon celui que la société lui donne, la notion d'honneur se trouve inévitablement « colonisée » par le désir de possession dans une cité et une âme imparfaite. Ce glissement pratiquement constitutif du désir d'honneur vers un désir de richesse signale une faiblesse du *thumoeides* comme motivation de l'âme pouvant contredire et opposer la force psychique des appétits. Néanmoins, Platon décèle en lui une force psychique

pouvant, si elle est adéquatement formée, opposer la force des appétits tout en reliant l'individu aux valeurs et normes de la cité. Ce sont les différentes modalités du *thumoeides* comme interface entre l'appétit et la sphère sociale qui seront abordées dans la prochaine section.

## Partie II : La colère et *l'aidos* : le contrôle des appétits et le rapport à l'autre

Nous allons tenter dans cette section d'articuler les différentes modes d'être du *thumoeides* qui se manifestent, d'une part, dans sa relation avec les appétits et d'autre part, avec le monde social. D'abord, les histoires de Léontios et de l'homme se vengeant d'une injustice révéleront deux modalités possibles d'opposition aux appétits au sein de l'âme : l'une directe et l'autre indirecte. Nous serons à même de placer ces deux mouvements distincts du *thumoeides* sous les catégories générales de deux émotions; la réserve ou *l'aidos*, et la colère. Ensuite, le cas de l'homme acceptant une juste punition fera ressortir les relations particulières qu'entretiennent ces deux émotions avec la figure de l'autre; on pourra les envisager comme deux manières possibles pour le *thumoeides* d'exprimer sa sensibilité à autrui. Ainsi, nous serons à même de cerner sous quelle forme le *thumoeides* doit opérer pour être « noble ».

### Le *thumoeides* et les différentes modalités de contrôle des appétits

Le cas de Léontios fait ressortir l'opposition directe que le *thumoeides* peut prendre face aux appétits. Léontios, apercevant des cadavres, ressentit deux élans de l'âme opposés : « Il était à la fois pris du désir de regarder et en même temps il était rempli d'aversion (δυσχεραίνοι) et se détournait de cette vue. Pendant un certain temps, il aurait résisté (μάχοιτό) et se serait voilé le visage, mais finalement subjugué (κρατούμενος) par son désir, il aurait ouvert grands les yeux et, courant vers les suppliciés, aurait dit : 'Voilà pour vous, génies du mal (κακοδαίμονες), rassasiez-vous de ce beau spectacle' » (439e-440a). Cette histoire démontrerait que « la colère fait parfois la lutte (ὀργὴν πολεμεῖν) aux autres désirs, comme un principe à un principe distinct » (440a). De

toute évidence, il y a quelque chose chez Léontios qui l'empêche de profiter sans autres soucis du plaisir associé à son désir morbide. On ne sait pas exactement si ce sentiment provient d'une opinion ou d'une connaissance réelle de la chose à faire. Cependant, on peut dire qu'il n'est pas nourri par une répulsion vis-à-vis de l'odeur ou l'apparence des corps. Son dégoût n'est pas simplement dirigé vers les cadavres, mais vers lui-même, en tant qu'il désire regarder les cadavres. Il insulte ses yeux (« génies du mal ») et Socrate décrit son sentiment comme une colère face aux désirs. Ce qui est identifié comme étant relatif au *thumoeides* ici est explicitement décrit comme un élan psychique agressif motivé par la présence de certains appétits, et qui dans sa modalité même se définit par cette opposition.

Une ambiguïté réside tout de même sur la nature de ce qui détermine la direction de cette agressivité du *thumoeides*. Elle pourrait survenir lorsque le désir contrarie un jugement de la raison : « ne sommes-nous pas souvent amenés à observer que lorsque les désirs contraignent quelqu'un avec violence, en se dressant contre l'activité de sa raison, il se méprise lui-même (λοιδοροῦντά αὐτὸν) et s'emporte (θυμούμενον) contre ce qui, en lui-même, lui fait violence? Et que, comme s'il y avait une dissension entre deux opposants se faisant la guerre, le cœur (τὸν θυμὸν) d'un tel homme devient l'allié de la raison » (440b). Ce passage laisse présumer que c'est avec un jugement de la raison de Léontios que le *thumoeides* « s'allie ». Cependant, la description de cette partie de l'âme au livre IX comme tendant tout entier vers la recherche de l'honneur (581b) nous indique que cette haine du désir provient probablement d'une forme d'amour-propre, comme une réaction fondée sur une image idéalisée du soi à laquelle un tel désir ferait violence. Cela ne change pas nécessairement la mécanique qui s'opère dans l'âme. Dans les deux cas, « l'alliance » du *thumoeides* avec un sens normatif amène une lutte affective contre les appétits. En des termes psychologiques, l'âme rattache, soit au jugement de la raison, soit à une conception idéale du soi,

un sentiment positif que l'on peut voir comme une forme de plaisir. Ces contenus normatifs sont ainsi ressentis comme « honorables ».

Cependant, cette positivité se double d'un mépris face aux sensations qui sembleront contrevenir à cette valeur de l'honorable. Léontios se méprise lui-même (λοιδοροῦντά αὐτὸν) et s'emporte (θυμούμενον) contre son désir opposant cette image idéale du soi. C'est de toute évidence une forme de honte que l'on pourrait relier au concept d'*aidos*. D. Cairns (1994) associe la colère de Léontios, en tant qu'elle a de toute évidence l'indignité du désir comme objet, à cette forme de réserve (383). Il la définit comme une émotion inhibitrice basée sur la sensibilité envers une image de soi et sa protection, souvent, mais pas exclusivement en relation à la présence d'autrui (5). Cette définition recouvre bien la situation de Léontios et de l'homme violenté par ses désirs. La « colère contre soi » agit comme une force inhibitrice en combattant les appétits; elle est sensible à une image de soi, provenant de la raison ou d'ailleurs, qu'elle tente de protéger en « s'alliant » à elle. L'histoire de Léontios ne met pas explicitement en relation son conflit psychique avec la présence d'autrui; cependant, la caractérisation ultérieure du *thumoeides* comme « ami de l'honneur » (581b) établit un lien entre les affections du *thumoeides* et l'image de l'individu aux yeux d'autrui.

Ailleurs dans *La République*, l'*aidos* est explicitement mentionné, mais cette fois dans un rapport beaucoup plus explicite avec le regard d'autrui comme catalyseur de cette sensibilité à l'image de soi. Au livre V, elle est associée aux pratiques des gardiens vis-à-vis leurs parentés; elle est l'attitude que l'on se doit d'avoir à l'égard des pères, liée à la sollicitude et la soumission (463d). Elle est aussi, avec la crainte, la « gardienne » qui empêche la violence face aux aînés (465a). Le rapport au père doit impliquer une affectivité précise, incarnée par l'*aidos*. Au livre VIII, la pudeur (αἰδοῦς) qui subsiste dans l'âme du jeune démocrate lui permet d'expulser certains désirs de son âme; celle-ci provient de la « partie oligarchique » qui est renforcée par les reproches (κακιζόντων)

et les admonestations (νουθετούντων) de son père et des autres membres de sa famille (560a). Cependant, à mesure que les désirs insidieux occupent « l'acropole » de son âme, le démocrate opère un détournement des mots qui dévalorise les anciennes sentinelles et les gardiens (φρουροί τε καὶ φύλακες) de son esprit (560b). Il renomme ainsi la pudeur (αἰδῶ) « stupidité » et l'impudence (ἀναίδειαν) « courage » (560d-e). Ce détournement des sens permet au démocrate de laisser libre cours à l'ensemble de ses élans psychiques, sans discrimination.

Dans le même ordre d'idée, Socrate explique son hésitation à critiquer Homère par l'affection et le respect qu'il ressent envers ce dernier depuis l'enfance. Cependant, son respect pour l'homme ne doit pas passer avant son respect pour la vérité (ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ), ce qui le pousse à s'exprimer (595b-c). Ce dernier exemple est probant, car le contrôle des paroles de Socrate est explicitement corrélatif à l'honneur (τιμή) qu'il accorde à la personne d'Homère. Il est conscient que cette τιμή est moins forte que celle qu'il se doit d'avoir envers la vérité, mais la figure d'Homère comme « père symbolique » continue tout de même de jouer un rôle inhibiteur sur lui.

Tous ces passages ont en commun de décrire l'*aidos* comme une affection faisant le lien entre la valeur que l'on accorde à une norme ou une figure d'autorité incarnant celle-ci, et des désirs, des actions et des appétits. Comme la colère de Léontios dirigée contre lui-même, ce sentiment vise directement les appétits en relation à ce qu'il honore. Le fait de valoriser certaines choses implique une « haine » de ce qui semble contraire à ces choses, incluant des sensations de l'âme comme les appétits. De telles sensations, bien que plaisantes du point de vue de l'appétit, sont ressenties comme une souffrance par le *thumoeides*. C'est précisément ce jeu dynamique d'émotions, entre le ressenti honorable et le ressenti honteux, qui maintiendra le *thumoeides* dans un rapport de force face aux désirs. La force psychique qui ressent cet appétit comme une honte, et qui ressent une

certaine manière d'agir comme un honneur s'oppose ainsi à la fonction appétitive. Ces deux éléments constituent les deux versants d'une même médaille. Dans ce cas de figure, la force du *thumoeides* face aux appétits est frontale, directe; il leurs fait directement la guerre. Le désir vicieux est l'objet même de son élan.

Il y a ensuite l'exemple de l'homme se mettant en colère face à l'injustice : « Mais que se passe-t-il lorsqu'au contraire quelqu'un estime être l'objet d'une injustice (ἀδικεῖσθαι) ? Ne le voyons-nous pas bouillir (ζει) intérieurement, s'indigner (χαλεπαίνει) et combattre (συμμαχεῖ) pour ce qui lui semble juste? N'est-il pas vrai qu'endurant la faim, le froid et toutes les épreuves de ce genre (διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ῥιγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν), il finit par triompher (νικᾷ) et qu'il ne met pas fin à ses nobles efforts avant d'avoir atteint son but quitte à en mourir, ou alors, à l'exemple du chien rappelé par le berger, avant d'avoir été rappelé (ἀνακληθεῖς) par la raison qui se trouve en lui et de s'en trouver apaisé? » (440c-d). Cet extrait témoigne d'une autre relation que le *thumoeides* peut avoir avec les appétits. Ici, on peut identifier le sentiment qui anime l'homme comme de la colère dirigée contre celui qui l'a bafoué. L'émotion de colère n'est pas spécifiquement dirigée vers les appétits eux-mêmes, mais vers l'instigateur de l'injustice. Cependant, cela insuffle en l'âme une endurance lui permettant de triompher des diverses souffrances qui se posent entre lui et sa vengeance. Ici, le sentiment porté par le *thumoeides* n'est pas directement dirigé vers les appétits eux-mêmes, mais leurs fait la « guerre » de manière indirecte. L'intensité de la colère change la manière par laquelle nous ressentons les appétits. L'homme colérique n'est plus affecté par « La faim, le froid et les épreuves de ce genre »; ces sensations ne sont plus des exigences absolues ayant préséance sur tout le reste, mais deviennent des obstacles à surmonter, à vaincre (νικᾷ), et ce même si l'objet de la colère n'est lié d'aucune manière à ces désirs appétitifs.

Cette reconfiguration de la souffrance physique comme obstacle signale une diminution de la force des appétits dans l'âme proportionnelle à la puissance de l'impulsion colérique. Le simple fait de ressentir la souffrance comme une épreuve à surmonter et non comme un appel à l'action affaiblit celle-ci. L'émotion de colère reconfigure « l'économie psychique » de l'individu, à l'image du désir de vérité de l'amant du savoir décrit par Socrate au livre VI, pour qui « quand les désirs se portent avec intensité vers un objet unique, nous savons que d'une certaine manière ils s'affaiblissent pour ce qui est des autres objets, comme si le flot s'en trouvait détourné dans cette seule direction » (485d). Selon cette image, il y aurait une somme fixe d'énergie psychique distribuée via différents canaux en relation aux divers désirs de l'âme. Une impulsion forte vers une direction aurait comme contrepartie un affaiblissement des autres impulsions. Dans le cas de la colère, c'est l'attention violente sur l'objet de sa vengeance qui empêche les appétits de déterminer la « direction » de l'âme, en affaiblissant leur énergie psychique.

La colère exprime ainsi un zèle dans la poursuite de son but qui contrecarre la puissance naturelle qu'exercent les appétits et les désirs sur l'âme. Dans cet exemple, la colère constitue le versant émotionnel d'un jugement sur une injustice que l'on aurait subie. Elle est ainsi sous-tendue par un attachement à la justice qui insuffle l'âme d'un zèle se manifestant comme une haine envers la cause de l'injustice. La colère n'est pas qu'une émotion « négative », une forme de souffrance relative à une attaque contre soi. Elle est aussi positive en ce sens qu'elle signale un attachement à quelque chose, une estime, que ce soit pour soi-même, autrui ou une valeur comme la justice. C'est dans la mesure où l'on valorise ces choses, qu'on les honore, que l'on est susceptible de se mettre en colère pour elles au cas où leur caractère fondamental se retrouve violé par autrui. Cet attachement à la chose estimée rend l'importance des appétits et des désirs secondaire. Cette force



positive constitue ainsi pour Socrate et Platon une modalité critique du *thumoeides* dans le contrôle des appétits.

Le zèle de la colère pour venger l'objet de son estime peut être rapproché du zèle des athlètes pour la victoire au livre VIII des *Lois*. À ce moment du dialogue, l'Étranger athénien et ses interlocuteurs se demandent comment il serait possible de réguler les appétits sexuels des citoyens de la colonie de Magnésia, plus particulièrement les relations homosexuelles qui seront proscrites. Pour prouver qu'une telle modération est possible, l'étranger pointe vers l'athlète Iccos de Tarente, qui « par son désir de victoire (ὄν δια φιλονικίαν), lui qui maîtrisait la technique et qui possédait en son âme le courage et la tempérance, ne toucha jamais, à ce qu'on dit, ni une femme ni non plus un garçon tout le temps qu'il était dans le feu de l'entraînement » (840a). L'athlète, motivé par son zèle pour la victoire, perd toute envie sexuelle. Ce qui lui permet de passer par-dessus les appétits n'est pas une lutte dirigée vers eux, mais un attachement grandiose à ce qu'il estime.

L'homme en colère est un peu comme cette athlète; la vengeance agit sur lui comme le désir de victoire. La colère signale donc une modalité de lutte au désir par laquelle l'attachement à un « bien » et la propulsion zélée que celui-ci peut amener réduisent l'influence des appétits dans l'âme. Contrairement à l'*aidos*, l'appétit pour la colère n'est pas l'objet de l'énergie psychique; la lutte contre les désirs n'est pas inscrite dans le contenu de l'émotion elle-même, mais en constitue plutôt un heureux sous-produit. Comme l'*aidos* cependant, la colère comme sentiment signale de l'estime pour quelque chose, qui détermine le sens et la force de son élan.

### Entre *aidos* et colère : différents degrés du *thumoeides*

Comme on le constate, l'*aidos* et la colère se différencient dans leur rapport aux appétits ainsi que dans la façon dont elles réduisent l'influence du désir sur l'âme. Cependant, ces deux « émotions » n'ont pas une valeur égale pour Socrate/Platon. En effet, le fonctionnement idéal du *thumoeides* se comprend comme *aidos* plus que comme colère. Le passage relatant la réserve de l'homme coupable d'injustice face à celui qui le punit met en lumière deux oscillations possibles du *thumoeides* dans sa relation avec le regard d'autrui. Dans ce passage, Socrate demande la chose suivante : « Mais que se passe-t-il, repris-je, lorsque quelqu'un pense qu'il a agi injustement (ἀδικεῖν)? N'est-il pas vrai que plus son tempérament est noble, moins il sera disposé à s'emporter (ἥττον δύναται ὀργίζεσθαι), s'il doit subir la faim, le froid, ou toute autre épreuve de ce genre (πεινῶν καὶ ῥιγῶν καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων) de la part de celui qui, selon son jugement, lui inflige justement son épreuve? N'est-il pas vrai, c'est mon argument, que son cœur (ὁ θυμός) ne consentira pas (οὐκ ἐθέλει) à s'emporter (ἐγείρεσθαι) contre cet homme » (440c).

Ce passage illustre différents états psychiques propres au *thumoeides* et comment ceux-ci surviennent en relation à un autre individu. On peut y déceler le caractère « social », interpersonnel, de ces « émotions ». Il est dit que le cœur (ὁ θυμός) ne consentira pas (οὐκ ἐθέλει) à s'emporter contre celui qui punit. Cela implique qu'une réaction possible aurait été d'exprimer une forme de colère face à son bourreau. Soit on accepte d'endurer la punition et les souffrances qu'elle implique, soit on ne supporte pas celle-ci et on se met en colère. Socrate avance ainsi deux réactions possibles à la punition qui révéleront différents degrés de « noblesse » pour l'âme. Le *thumoeides* s'y illustre comme sujet d'un éventail d'affections potentielles face à une situation unique, allant de l'*aidos* dans sa retenue à la colère dans sa vengeance contre celui qui punit.

Dans la perspective du désir d'honneur constitutif des élans du *thumoeides*, ces deux modes affectifs ont en commun leur sensibilité à la valeur qu'autrui accorde à notre être. Le colérique ressent la punition et la souffrance comme un affront diminuant la valeur de son être aux yeux de celui qui punit. L'âme noble se soumet précisément pour cette raison; il est sensible à la diminution de sa propre valeur face à celui qui punit, qui incarne ici le témoin de son injustice initiale. On a donc deux états psychiques distincts, mais qui partagent leur provenance dans un même phénomène : la diminution de leur être pour autrui. L'état mental semble dans les deux cas se fonder sur la nature de notre relation affective vis-à-vis de l'autre.

Leur différence peut se comprendre comme une oscillation de la sensibilité du *thumoeides* relative à la place de l'individu dans la « distribution » de l'estime qui caractérise le jeu social. Nous sommes tous à la fois porteurs et distributeurs de valeur sociale. Des émotions comme la colère et *l'aidos* lient sans cesse le soi à l'autre; les valeurs qu'elles communiquent ne peuvent jamais être identifiées comme n'émanant que d'un bord ou l'autre de l'équation. Nos actions diront à la fois quelque chose sur l'autre (on lui donne ou lui enlève ainsi de la valeur) et comme disant quelque chose sur nous (l'appréciation de l'action par autrui jaillit sur notre valeur). Mais cette appréciation dépend précisément du statut de l'autre personne, du niveau d'estime qu'elle commande; cette condition de l'autre déterminera la valeur qu'il « donnera » à notre action.

Dans cette optique, une sensibilité adéquate à l'honneur implique une harmonisation du caractère à toutes ces variables du rapport entre soi-même et l'autre. À l'opposé, une sensibilité problématique à l'honneur suppose une forme de « myopie » vis-à-vis de certaines facettes de ce rapport. La colère et *l'aidos* constituent deux positions possibles de cette sensibilité, la première constituant une tension imparfaite et l'autre un relâchement adéquat. Il s'agit d'une manière de penser le *thumoeides* proche du modèle de l'âme comme « échelle tensionnelle » développé au

livre III, où Socrate décrit le *thumoeides* comme oscillant, selon les effets de la musique et de la gymnastique, entre une ardeur « dissolue et fondue (τήκει καὶ λείβει) » (411b) et une ardeur sauvage, « tendue à l'excès, rude et insupportable (σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν) » (410d). Même si cette conception, fondée sur la tension et le relâchement, est remplacée au livre IV par une « architectonique des parties » (A. Wersinger, 184), elle semble encore adéquate pour décrire le *thumoeides* lui-même. Le noble, tout en étant sensible à sa valeur pour autrui, est également « harmonisé » à l'honneur que projettent ses propres actions sur l'autre et sur lui-même. À l'opposé, le colérique semble démontrer une trop grande sensibilité face à la valorisation de sa personne par autrui, sensibilité qui se double d'une myopie face à la valeur de ses propres actions.

Ce jeu d'oscillation où colère et *aidos* se construisent dans une relation avec autrui est illustré par un passage du livre V sur la saine agressivité que peuvent avoir les gardiens entre eux. Il est « beau et juste que des hommes se défendent (ἀμύνεσθαι) contre ceux de leur âge », car si « quelqu'un se met en colère (θυμοῖτο) contre quelqu'un d'autre, s'il réduit son agressivité (τὸν θυμὸν) par ce moyen de défense, il sera moins porté vers des dissensions (στάσεις) plus graves » (465a). Socrate souhaite réguler les réactions des gardiens en cas de conflit interpersonnel. Il est permis de se défendre (ἀμύνεσθαι) face à l'assaut de quelqu'un de même statut (ici déterminé par l'âge). Cette défense est considérée comme l'extériorisation naturelle du sentiment de colère qui caractérise celui qui croit avoir subi un tort. La réprimer dans son élan immédiat ne ferait que la perpétuer de manière souterraine.

Cependant, dans la situation où l'assaut provient d'un homme plus âgé, qui doit commander et corriger (κολάζειν) les plus jeunes, ces derniers ne peuvent répliquer par la violence. Ce qui empêche un tel manque de respect (ἀτιμάσει) est un « double gardien », la crainte (δέος) et la pudeur (αἰδώς) (465a). Considérant que la cellule familiale (*oikos*) est éliminée de la cité idéale et

que les enfants sont tous mis en commun, cette retenue est motivée par le statut de géniteur que possède tous les hommes (et femmes) plus âgés. Dans le même ordre d'idée, cette réserve doit aussi marquer le rapport de l'auxiliaire avec le gardien-philosophe, car « les plus vieux doivent être chefs, et les plus jeunes ceux qui obéissent (νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους) » (412c). Le respect que l'on ressent face au père se transpose ainsi dans l'attitude face à l'autorité politique.

Cette même retenue se manifeste dans le « respect silencieux (σιγᾶς) » qu'il convient aux jeunes de manifester devant ceux qui sont plus âgés. La jeunesse doit porter attention aux « manières de s'asseoir et de se lever, et les soins à l'égard des parents; la manière de se coiffer, de s'habiller, de se chausser, tout ce qui touche à l'apparence corporelle et tous les détails de ce genre » (425b). Dans les *Lois*, « il convient qu'un jeune homme agressé par un vieillard supporte avec calme la colère (ῥαθύμως ὀργὴν ὑποφέρειν) de celui-ci [...] que chacun de nous ait, soit en acte soit en parole, du respect (αἰδεῖσθω) pour plus âgé que lui » (879c). Le terme « d'ardeur affaiblie (ῥαθύμως) » est utilisé ici comme équivalent à l'*aidos*, faisant ressortir son opposition à la colère comme réaction possible face à l'ainé.

Il s'agit dans toutes ces instances d'une attitude analogue à celle de l'homme puni qui ne peut extérioriser sa colère face à celui qui le fait souffrir pour de justes raisons. L'oscillation entre colère et *aidos* s'opère en fonction du statut de cet autre qui nous violence, affectant la nature de notre état mental et de notre réaction subséquente. Autant il est bénéfique d'exprimer sa colère contre nos pairs, autant il faut se contenir face à nos aînés. Le degré idéal de l'*aidos* se manifeste dans cette sensibilité de la réaction de l'auxiliaire à la valeur du père. Le contrôle de ses émotions se module en fonction de l'autre auquel il fait face. Cette personne est consciente que son action détermine sa valeur sociale en tant qu'elle en distribue, qu'elle affecte la valeur du soi en affectant

les autres. Subir la punition sans rien dire témoigne d'une estime du coupable vis-à-vis le punisseur, estime qui va rejaillir sur lui-même en tant que porteur de valeur.

Cette attitude de retenue doit aussi être pratiquée dans l'autre sens; les aînés, dans la mesure où ils sont responsables de l'éducation des jeunes, se doivent face à ceux-ci d'exemplifier la noblesse dans leurs actions : « Le législateur avisé invitera plutôt les hommes mûrs à faire preuve de retenue (αἰσχύνεσθαι) à l'égard des jeunes gens, et à éviter par-dessus tout qu'un de ces jeunes ne les voie jamais faire ni ne les entende jamais dire quelque chose de honteux (τῶν αἰσχροῶν), car là où les vieillards se conduisent sans retenue (ἀναισχυντοῦσι), il est forcé que les jeunes gens manquent de modération (ἀναιδεστάτους)» (*Lois*, 729b-c). Le statut inférieur des jeunes ne diminue pas la force de leur regard, au contraire; l'ainé doit constamment surveiller son comportement pour projeter la meilleure image possible. Sa valeur en tant qu'autorité éducative est fragile et se construit en relation à son action publique. Dans cette situation, c'est aussi la conscience de notre position aux yeux de l'autre qui insuffle en notre âme le sentiment d'*aidos*.

Dans la *République*, cette responsabilité « éducative » commande une retenue de la colère qui conditionne la possibilité d'un dialogue véritable avec les masses : « Mon bienheureux, dis-je, n'accuse pas si sévèrement le grand nombre. Ils seront sûrement d'un autre avis (ἄλλοίαν τοι δόξαν) si, au lieu de trouver plaisir à leur chercher querelle (φιλονικῶν), tu les reprends doucement (παραμυθούμενος) et si tu dissipes leur agressivité (διαβολήν) à l'égard du désir de connaissance en leur montrant ceux que tu nommes philosophes [...]. Et s'ils parviennent à les considérer de cette façon, tu reconnaitras sûrement qu'ils se forment une opinion différente (δόξαν) et qu'ils répondent différemment. À moins que tu ne supposes que quelqu'un d'un caractère paisible se fâche (χαλεπαίνειν) contre celui qui n'est pas irritable (τῷ μὴ χαλεπῷ), ou encore que quelqu'un

d'un caractère généreux (ἄφθονόν τε καὶ πρᾶον) ne devienne hargneux (φθονεῖν) envers celui qui n'est pas envieux (τῷ μὴ φθονερῷ)?» (499d-550a).

En se retenant d'une attitude querelleuse face au mépris des masses pour la philosophie, c'est bien son image que l'on peut améliorer, sa réputation (δόξαν). Si le grand nombre se montre hostile (χαλεπῶς) envers la philosophie, c'est en raison des pseudo-philosophes s'insultant les uns les autres (λοιδορουμένων) et ayant une attitude belliqueuse (φιλαπεχθημόνως ἔχοντας) (500b). Il doit y avoir une attitude de respect envers l'interlocuteur qui sous-tend la douceur du propos dans une conversation, qui même si elle n'est pas purement philosophique, cherche à convaincre (παραμυθούμενος). Ainsi, se fâcher (χαλεπαίνειν) contre les masses n'amène qu'une hostilité supplémentaire qui diminuera davantage la réputation du philosophe. Ne pas se « remplir d'envie et de malveillance (φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι) » (500c) dans ses relations avec les autres hommes témoigne d'une forme de respect permettant l'établissement d'un rapport d'amitié et de compréhension. En modulant son discours aux sensibilités du grand nombre, le philosophe peut voir jaillir sur son image une plus grande appréciation.

Le *thumoeides* du noble individu qui refuse de se mettre en colère face à celui qui le punit voit cette même oscillation s'opérer. Il est sensible au fait que sa réaction aussi est objet du regard, qu'elle s'inscrit dans le jeu de valorisation s'opérant entre lui et le punisseur. Sa manière de réagir va influencer l'estime d'autrui pour lui. Ce sentiment d'*aidos* reflète au niveau affectif une sensibilité forte à la relation d'honneur et de déshonneur entre le soi et l'autre. On ne peut pas cependant le penser comme une faculté cognitive, « connaissante ». L'*aidos* est plutôt le pendant affectif de la conscience de nos propres actions dans la construction de notre valeur pour l'opinion d'autrui. En conséquence, le noble doté d'*aidos* est non seulement sensible au déshonneur « primaire » qui vient avec la punition, mais également au déshonneur plus grand d'une réaction

impulsive, qui diminuera encore plus sa valeur pour autrui. C'est cette sensibilité supplémentaire qui commande son action.

Dans l'exemple de l'homme noble puni pour son injustice, l'*aidos*, sensible à la nature de sa réaction face au déshonneur de la punition, se dirige directement vers la souffrance causée par « la faim, le froid et toutes les épreuves » et les désirs de « soulagement » corrélatifs. Ce sont ces désirs qui « font violence » à la sensibilité de cet individu pour la norme, le tirant dans une direction opposée. Son *thumos* noble, au lieu de réagir spontanément à cette souffrance comme source d'affront et de déshonneur, la ressent positivement comme juste châtiment et méprise son appétit de soulagement. Le plaisir qui pourrait être associé à ce dernier est ainsi surchargé d'une émotion négative, qui sous-tend la réserve face au punisseur.

### **La rigidité (σκληρότης) de la colère**

Le colérique, à l'opposé du caractère noble, voit l'interaction sociale au cœur de la punition comme un jeu à somme nulle. Les seules dimensions de la distribution d'estime qui comptent sont le soi en tant que porteur de valeur et l'autre en tant que distributeur de valeur. Il voit son âme devenir agressive, sauvage, perdant ainsi tout contrôle sur son mouvement. L'autre semble avoir un pouvoir excessif sur son estime, et lorsqu'il se met en colère, c'est une hypersensibilité à la valeur projetée par l'autre qu'il démontre. Dans le passage à l'étude (440c), le colérique non noble ne ferait que réagir de manière quasi instinctive à la punition et à la souffrance, sans voir que sa réaction elle-même est encore plus déshonorante. Son hypersensibilité au déshonneur implique une incapacité à proprement apprécier la qualité de sa propre action. Le résultat est une contradiction dans la logique de la colère; un acte motivé par l'insulte contre l'honneur oublie qu'il



signale une valeur préjudiciable à cet honneur. Le fait qu'elle cause un tort à autrui réduit à son tour la valeur de celui qui commet une telle action. C'est pourquoi l'acte colérique est dit irrationnel et sauvage; la perception du déshonneur par autrui détermine de manière indiscriminée son agir, il n'est plus affecté par rien d'autre. Son action devient « sauvage », au sens où elle ne laisse aucune place à la raison.

Un passage peu analysé du livre VII, où Socrate se met en colère contre ceux qui donnent une mauvaise réputation à la philosophie, illustre cet aspect de la colère : « J'avais oublié (ἐπελαθόμεν), dis-je, que nous étions en train de jouer, et j'ai parlé avec un peu d'emphase (μᾶλλον ἐντεινόμενος εἶπον). Alors que je parlais en effet, j'ai tourné mon regard vers la philosophie et la voyant injustement recouverte de boue, il me semble que je me suis laissé emporter (ἀγανακτήσας) et que rempli pour ainsi dire de colère envers ceux qui en sont responsables (θυμωθεὶς τοῖς αἰτίοις), j'ai dit ce que j'ai dit » (536c). Le sentiment de colère que Socrate ressent lui fait oublier le contexte ludique de la discussion et le pousse à hausser le ton. Socrate tient à se justifier, car il réalise avoir perdu le contrôle, s'être laissé aller à l'émotion le prenant sur le moment. Cet état mental « incontrôlé » (relativement aux habitudes de Socrate) est explicitement causé par l'attention qu'il a accordée à ceux qui insultent la philosophie. Socrate est attaché à la valeur de la philosophie, et le fait de voir celle-ci réduite dans les yeux d'autrui amène chez lui colère et indignation contre les responsables de cette dévaluation. À ce moment-là, Socrate exprime une trop grande sensibilité à la valeur pour autrui de la philosophie, et oublie ainsi celle de ses propres actions en s'emportant. Sa colère lui cause une forme de myopie envers lui-même, une perte de réserve qui le rend quelque peu piteux face à son emportement.

Cette caractérisation de la colère comme une émotion à la fois agressive et aveugle est illustrée par le terme de rigidité (σκληρός). Au troisième livre de la *République*, Socrate dit qu'un

*thumoeides* tendu à l'excès sera rude (σκληρόν) et insupportable, associant cette rudesse à la sauvagerie (ἀγριότητός) de celui qui pratique trop la gymnastique (411d). L'influence de la musique doit le faire passer de dure (σκληρόν) à souple, permettant au *thumoeides* de devenir utile et malléable pour l'éducation (411b). Ce terme, tel qu'il est utilisé dans le corpus, semble à la fois recouvrir une disposition dans l'action, une fermeté dans le combat ou la punition, et une disposition cognitive, une certaine relation avec des éléments de connaissance comme les opinions. Dans les *Lois*, ce terme dénote une manière de discuter tournée vers le combat, où, au lieu d'explorer calmement le sujet discuté, chacun des participants ne fait que défendre son point avec rudesse (σκληρῶς) (629a). Il sert aussi à décrire l'attitude de celui qui réprime trop rapidement un point de vue controversé, sans tenter de persuader celui tenant ce point de vue (885d). Dans le *Politique*, la fougue (ἀνδρείας) devient démesurée et hors de propos lorsque l'âme est rude (σκληρότερα) (307b). Le terme semble donc dénoter une attitude de rudesse excessive dans l'action, un agir agressif et spontané qui ne se permet pas de nuances.

La facette « cognitive » de ce terme permet de comprendre cette disposition à l'action trop rapide propre à la σκληρός. Dans le *Sophiste*, la dureté sert à décrire des croyances trop ancrées, qui ne peuvent être modifiées par aucun argument (230c). Dans le *Théétète*, il dénote l'attitude des hommes sans souplesse dans leur rapport au monde, qui ne croient que ce qu'ils voient (155e). Ce dialogue oppose deux rapports distincts aux opinions, chacun lié à un type de « cœur » différent. Les cœurs humides apprennent aisément, mais oublient; pour ceux dont le cœur est dur (σκληρόν) c'est l'inverse (194e). Ces derniers ont beaucoup de difficulté à apprendre de nouvelles choses, à s'associer à des opinions nouvelles. Cependant, ce qu'ils réussissent à assimiler, ils ne l'oublient pas, et ces croyances restent fortement ancrées en eux. L'idée générale est que la dureté est associée à une « myopie » de l'opinion; la personne « dure de psyché » est incapable d'assimiler de

nouvelles informations sur le monde qui modifierait ses schèmes de pensée. En langage contemporain, on décrirait ces croyances comme rigides. Le versant pratique de cette disposition cognitive est l'acte impulsif dans la punition et le débat. L'individu rigide, de par son insensibilité aux nouvelles informations, ne fait que réagir de manière brute, sauvage, à un petit nombre de perceptions immédiates, ignorant du même coup une multitude d'aspects pertinents. C'est un attachement trop grand à certaines opinions qui empêche une plus grande ouverture de l'âme au nouveau savoir.

L'exemple du conflit entre la raison d'Ulysse et son *thumoeides* montre bien le caractère rigide de la colère. Ce dernier, déguisé en vieil homme, aperçoit ses anciennes servantes séduites par les prétendants de sa femme Pénélope, ce qui cause en lui un désir de vengeance risquant de dévoiler son identité et de faire échouer son plan ultime (Hobbs, 18; Od., XX, 17). Socrate décrit l'état mental d'Ulysse de la manière suivante: « on peut bien voir dans ce passage (où Ulysse se frappe la poitrine et réprime son cœur en lui tenant un discours) avec quelle clarté Homère représente comme une espèce différente – l'une s'adressant à l'autre pour la réprimander (ἐπιπλήττον) – l'espèce qui a conclu le raisonnement concernant ce qui est le meilleur et ce qui est le pire en s'adressant à l'espèce emportée irrationnellement par le cœur (ἀλογίστως θυμουμένῳ) » (441b-c). La raison et le *thumoeides* sont animés par le même désir de vengeance; celui-ci est approuvé par le jugement de la raison, dont le plan ultime implique également la défaite des prétendants de Pénélope (Renaut, 175).

Cependant, alors que la raison est à même de prendre en compte la multitude de facteurs qui permettra la réalisation de cet objectif, le *thumoeides* ne fait que réagir de manière pulsionnelle (irrationnellement) à la vue d'un déshonneur. Son hypersensibilité au déshonneur amène cette seule perception à le lancer à toute vitesse vers la vengeance, tout en étant aveugle aux obstacles

qui peuvent se mettre devant son chemin. À l'opposé de la raison, il ne peut, par le calcul, intégrer de nouvelles informations et modifier la direction de son élan, car il n'a pas conscience de lui-même et de son effet sur le monde. Il est rigide au sens où il n'est affecté par rien d'autre que sa cause initiale. Cela rejoint le sens de la σκληρός développé dans le corpus comme caractéristique de la colère. Cette dureté est la « pathologie » d'une colère hypersensible à l'action d'autrui et l'effet de cette dernière sur la valeur du soi.

Ces exemples nous amènent à porter un jugement d'ordre général sur le sentiment de colère tel qu'illustré dans la *République*. Il y a chez le colérique une incapacité à supporter le jugement négatif d'autrui, ce qui se traduit par des actes irraisonnés. Il ne voit pas que sa réaction même est aussi porteuse de valeur pour autrui. La colère est trop « sourde » pour se ressentir elle-même comme marque de valeur, elle extériorise totalement la source ultime de celle-ci. Cela rejoint une remarque de l'Étranger athénien dans les *Lois* sur le trop grand « amour de soi » dont beaucoup souffre : « mais en réalité, chacune de nos fautes a en toute occasion pour cause un excès d'amour de soi (ἐαυτοῦ φιλίαν). Car celui qui aime fait preuve d'aveuglement (τυφλοῦται) à l'égard de ce qu'il aime [...] il est convaincu que son intérêt doit toujours mériter plus d'estime (τιμᾶν) que le vrai » (731e-732a). La colère est liée à un tel amour excessif de soi, dans la mesure où les deux impliquent une insensibilité face à nos carences psychiques. C'est le gymnaste au livre III qui, ayant acquis une trop grande confiance en lui, devient « sourd » face aux discours et rempli de brutalité (411d-e). Se valoriser trop soi-même signifie que l'on est « aveugle » à la validité des critiques qu'autrui nous porte. Ainsi, son regard est excessivement tourné vers l'autre comme source de déshonneur, et pas assez vers lui-même. C'est le paradoxe du *philotime* et de l'homme colérique; un désir trop grand d'affirmation de sa valeur cache une trop grande sensibilité au regard

d'autrui comme unique dépositaire de cette valeur. Dans cette perspective, c'est la toute-puissance d'autrui qui l'obsède et le rend aveugle.

Il faut cependant nuancer cette apparente condamnation de la colère. Le cas du jeune auxiliaire se vengeant contre ses pairs témoigne du fait que pour Platon, cette émotion n'est pas toujours négative, mais peut être utile selon le contexte (Harris, 2001, 92). Cependant, il s'agit dans ce cas d'une colère relativement proche de l'*aidos*, car le statut d'autrui constitue aussi le principe de son action. C'est parce qu'il confronte un égal que l'auxiliaire peut réagir agressivement à ce qu'il perçoit comme mésestime. Comme dans le cas de l'homme ayant subi une injustice (440c-d), il existe des situations où la rigidité de l'action agressive sera permise et encouragée. La diminution de l'appétit par la colère en témoigne. Cependant, ces colères seront sous-tendues par une forme d'*aidos*, puisque leur expression sera sensible à la valeur d'autrui et ne souffrira pas de myopie face à cet aspect.

### **Rapport à l'autre, raison et appétit**

On peut voir dans l'oscillation entre colère et *aidos* un tiraillement du *thumoeides* entre les deux « pôles structurels de l'action » que sont la raison et les appétits (Renaut, 2006, 3). La colère semble témoigner d'une influence de l'appétit, et l'*aidos*, de la raison. Le passage sur l'homme puni révèle la souffrance physique comme une cause possible de la colère. La douleur de la punition peut motiver la vengeance et la rage contre le punisseur. Cependant, pour que de cette sensation négative émerge l'émotion de colère, il faut qu'elle soit ressentie comme « un peu plus » que de la simple souffrance, qu'on attache à celle-ci un affront s'attaquant directement contre la valeur de la personne. Une personne dans une telle situation semble motivée par sa « fonction

appétitive », mais la colère insuffle à sa simple souffrance une dimension supplémentaire liée à la valeur du soi.

À l’opposé, le cas d’Ulysse démontre un *thumoeides* sensible à l’injonction de la raison, le faisant osciller vers la retenue. Cette admonestation ne peut être comprise comme faisant partie d’un dialogue entre la raison et le *thumoeides*; il n’y a pas de raisonnement à l’œuvre chez ce dernier (Dixsaut, 1996, 4). Ainsi, on ne peut réduire la retenue dont Ulysse fait preuve à un phénomène purement rationnel. Plutôt, la colère qui émerge en lui se mue en *aidos* lorsque le *thumoeides*, par estime pour le jugement de la raison, vise les élans de l’âme eux-mêmes comme source potentielle d’honneur et de déshonneur. Un *thumoeides* valorisant la raison élargit par la même occasion son horizon quant à la valeur de ses réactions. L’action raisonnée d’Ulysse se double donc au niveau affectif par la réserve du *thumoeides*.

On pourrait ainsi expliquer l’apparent conflit entre colère et *aidos* qui semble survenir dans les descriptions de Socrate. Comment assimiler ces deux états mentaux à une même partie de l’âme s’ils peuvent rentrer en conflit? Leur union contreviendrait au principe des opposés du livre IV (436b-c). Or, ce n’est pas tant un conflit à l’intérieur du *thumoeides* lui-même qu’une oscillation de ce dernier vers la raison ou l’appétit. Comme l’affirme A.W Price, « *confrontation within the spirit may always be parasitic upon confrontation elsewhere; when rational desire conflicts with appetite, spirit may side with both of them* » (1995, 67). L’*aidos* n’oppose pas la colère au sens où le commandement de la raison oppose l’appétit. Plutôt, ces deux états affectifs peuvent être compris comme des manifestations au sein du *thumoeides* de luttes plus larges et plus fondamentales qui s’opèrent dans l’âme; sans être totalement défini par un extrême ou l’autre, leur rapport de force dans l’âme est corrélatif du rapport de force raison/désir. À l’image des crimes « ardents » (*thumoeides*) décrits au livre IX des *Lois*, dont les motivations oscillent entre une

ressemblance au volontaire ou à l'involontaire (867a), les manifestations psychiques du *thumoeides* virevoltent entre ce qui ressemble à la raison et ce qui ressemble à l'appétit, sans jamais se réduire à ces deux pôles.

### **Partie III : L'éducation du *thumoeides* vers la *prothumia***

Un *thumoeides* oscillant vers *l'aidos* est à la fois plus en contrôle des appétits, plus sensible au regard d'autrui et plus obéissant aux admonestations de la raison. Dans cette optique, l'idée derrière l'éducation décrite au livre II et III sera de faire tendre l'âme vers cette direction. Il s'agira de donner aux auxiliaires et aux dirigeants politiques de la cité idéal le meilleur rapport possible avec les appétits et le monde social. Dans cette section, nous tenterons de décrire les différents aspects de cette « transformation » du *thumoeides* par le programme éducatif de la *République*. Son objectif est de concilier la douceur de l'amitié avec l'ardeur de l'inimitié, deux rapports à l'autre à première vue contradictoire. L'instrument par excellence de modification du *thumoeides* est la musique, qui permet « d'adoucir » son naturel plutôt sauvage. Avec la musique et la poésie, on peut implanter dans l'âme des modèles d'actions vertueuses; on souhaite conditionner les jeunes gardiens à l'action morale sans leurs expliquer les fondements métaphysiques de celle-ci. Ce conditionnement s'opère par l'effet de la musique sur l'âme, qui embellit les actions et les passions qu'elle représente. Son succès signifiera l'implantation de la *prothumia* dans l'âme du jeune gardien, une force de caractère qui allie respect pour la cité, poursuite du bien commun et contrôle des appétits.

#### **Douceur et ardeur**

Un des objectifs de l'éducation « en discours » des livres II et III est de concilier l'ardeur du *thumoeides* avec l'autre trait de caractère essentiel au bon gardien, soit la douceur (376c). Cette conciliation trouve son analogue dans la figure du chien de garde: « C'est que le chien se met à grogner (*χαλεπαίνει*) dès qu'il voit un inconnu, et pourtant il n'en a reçu aucun mal avant. S'il voit



au contraire un homme qu'il connaît, il se montre affectueux (ἀσπάζεται), même s'il n'en a jamais reçu auparavant aucun bienfait » (376a). L'alliance de la douceur et de l'ardeur chez le chien prend la forme d'une oscillation affective qui dépend spécifiquement du statut d'autrui. En ce sens, il est à l'image du jeune auxiliaire qui module sa colère en fonction de l'âge de celui devant lui (465a). Le chien « révèle une sensibilité naturelle d'une certaine finesse (κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος) » (*Ibid*). Le mode de discrimination du chien, sa manière de séparer ami et ennemi, n'est pas tant basé sur la connaissance en tant que telle que sur un rapport senti (φαίνεται) et affectif (πάθος) avec celle-ci. Il est colérique face à celui qu'il ne connaît pas, l'ennemi potentiel, ce qui classe son affectivité vis-à-vis de ce dernier dans les traits caractéristiques que Socrate attribue un peu plus haut au *thumoeides*, comme l'hostilité (ἄγριοι) (375b) et la féroce (χαλεπούς) (375c). C'est précisément le statut d'autrui en tant qu'ennemi ou inconnu qui entraîne une telle réaction. Cependant, si autrui est senti comme ami ou connu, le sentiment se mute en affection, analogue à la douceur (πράους) (*Ibid.*).

Ce naturel est qualifié « d'authentiquement philosophe » et « rempli du désir de connaître » (376b). Celui-ci, par son association à la philosophie et à la connaissance, pourrait être considéré comme relevant du domaine du *logistikón*, ce qui placerait l'éducation de cette tendance hors de la sphère du *thumoeides*. Cependant, il faut garder en tête que la distinction de l'âme en parties n'est pas opérée ici; en effet, on doit attendre le livre IV pour la tripartition de l'âme. À ce stade, elle est plutôt conceptualisée par un jeu de tension et de relâchement où l'alliance de caractère doux et ardent constitue le point d'équilibre entre les deux extrêmes de la brutalité et de la lâcheté (410c-d). Le substrat de cette oscillation semble constituer une unité, ce qui fera dire à Wersinger que « c'est le *thumoeides* qui constitue le témoin des fluctuations psychologiques » aux livres II et III (p.173).

La seconde mention de la figure du chien, au livre IV de la *République*, semble confirmer la position du *thumoeides* comme sujet privilégié de l'éducation musicale et gymnastique. Il est dit que l'homme en colère est rappelé par la raison et apaisé par elle « à l'exemple du chien rappelé par le berger » (440d). Le chien obéit aux admonestations du berger, équivalent ici de ce qui est connu ou de la raison. Il est ami du connu, mais pas au sens qu'il possède en lui la connaissance. La connaissance se révèle ici externalisée; c'est le berger qui en est titulaire. Un rappel de l'analogie du livre II est mis de l'avant ici, où Glaucon rappelle que « nous avons établi les auxiliaires comme des chiens devant servir (ὕπηκόους) les dirigeants » (*Ibid.*). Le chien est attentif (ὕπηκόους) à ce qui est connu, il est à même de diriger son affectivité vers la raison, sans être lui-même raison. Dans un même ordre d'idée, Gill considère aussi que l'éducation musicale et gymnastique concerne la formation du *thumoeides* (1985, 11); le naturel philosophe est assimilé à de la « curiosité » (13). Il serait ainsi inexact d'affirmer, comme le fait J. de Romilly (1977), que la distinction ami/ennemi s'opère d'une manière purement intellectuel dans ce passage (181).

Pour Socrate, cette harmonisation entre les deux dispositions de l'âme se fera par une éducation fondée sur la musique et la gymnastique (376e). L'image qui illustre ces deux caractères comme deux cordes d'un même instrument semble indiquer que leur force au sein de l'âme est dynamique, et que l'un dépend de la condition de l'autre (412a). Le renforcement abusif du *thumoeides* via la gymnastique semble affaiblir la curiosité, alors qu'un accroissement abusif de la sensibilité musicale liée à la douceur « castre » l'ardeur de l'individu. Le sujet de l'éducation platonicienne se doit ainsi de ressentir des affections distinctes qui varient en fonction de l'autre auquel il fait face. En ce sens, cet idéal éducatif rejoint notre analyse de l'oscillation du *thumoeides* entre *aidos* et colère. Cette fois-ci, ce mouvement psychique se voit jouer un rôle proprement politique; s'il

est ajusté de la bonne manière, les classes dirigeantes seront à même de bien traiter les citoyens de la cité tout en démontrant courage et force contre ceux les mettant en danger.

### **L'effet de l'éducation musicale sur le *thumoeides***

C'est par la musique que le *thumoeides* est configuré de manière bénéfique pour la cité. Le sens du terme « musique » recouvre pour Platon un spectre de phénomènes plus large que celui qui lui est donné par les modernes. Il s'agit autant des discours mythiques de l'art poétique que des dimensions harmoniques et rythmiques, proprement « musicales » (398b-d). L'effet de la musique sur le *thumoeides* peut sembler en apparence paradoxal dans les descriptions de Socrate. On pourrait penser que celle-ci ne joue qu'un rôle secondaire dans l'éducation du *thumoeides*, la gymnastique étant le principal outil pour le former adéquatement. Elle ne ferait que l'adoucir, alors que seule la gymnastique donnerait au *thumoeides* sa force motivationnelle. Cependant, c'est précisément la musique qui rend le *thumoeides* « politique », c'est-à-dire en concordance avec le bien commun de la cité; elle fait cela non pas en affaiblissant sa force motivationnelle, mais en la renforçant « mieux ». L'influence musicale fait osciller le *thumoeides* vers une forme d'*aidos* qui l'attache affectivement à des modèles d'action, alors que la gymnastique le fait osciller vers la colère en le rendant agressif et sauvage.

D'une part, la musique permet d'assouplir (ἐμάλαξεν) l'ardeur, la rendant utile et malléable (411a). Au livre IV, on utilise un langage similaire; on « détend » le *thumoeides* par des récits encourageants (ἀνιῆσα παραμυθουμένη) et « l'apaise » (ἡμεροῦσα) par l'harmonie et le rythme (442a). Cependant, on ne peut concevoir cet effet comme une simple réduction de l'intensité du *thumoeides*, où celui-ci, trop exposé à des « harmonies suaves, relâchées et plaintives », devient

trop ramolli au point de se « détacher » de la personne (411b). En fait foi ce passage du livre III où Socrate évoque un type d'harmonie semblant s'adresser directement à l'élément d'ardeur de l'âme. L'harmonie dorienne incite directement au courage, imitant « de manière convenable les tons et les accents » de celui engagé dans une entreprise guerrière ou violente, qui, « abandonné par le destin, court au-devant des blessures et de la mort où tombe en proie à quelque autre malheur, mais qui dans toutes ces situations résiste (καρτερούντως) au destin en joignant les rangs et en tenant bon » (399a-b).

Ce dernier extrait révèle que la musique, dans sa dimension harmonique, n'a pas qu'un effet de « ramollissement » sur le *thumoeides*. Elle semble faire résonner chez l'individu les dispositions et états psychiques propres à la personne qui fait face à l'adversité. Ainsi, il ne s'agit plus de simplement de l'assouplir, mais de l'amener à exercer son plein potentiel dans l'action courageuse, ce qui demande négation de la peur et de la souffrance. La musique ne fait donc pas qu'affaiblir le *thumoeides*, comme le laisse penser le texte du 411a. Celui-ci fait d'ailleurs explicitement référence à des harmonies dites suaves, « relâchées et plaintives », qui ne sont pas celles conseillées pour la bonne éducation (411a). C'est ce type spécifique de musique qui, s'il est trop écouté par les futurs auxiliaires/gardiens, va affaiblir leur élément d'ardeur au point de l'éliminer ou de le rendre dégénéré (411c).

L'harmonie dorienne semble avoir un autre effet positif pour la vertu du *thumoeides*. Si elle imite le caractère de l'homme courageux, les jeunes gardiens seront à leur tour poussés à imiter les dispositions de l'homme bon dès l'enfance (395c). Ces imitations, « si dès la jeunesse on ne cesse de les développer, se transforment en habitudes et deviennent une autre nature, tant pour le corps et la voix que pour l'esprit » (395d). Dans les *Lois*, les performances des chœurs sont décrites comme « des imitations des manières de se conduire qui s'effectuent au travers d'une multitude

d'actions » (655d). L'harmonie fournit un modèle qui est imité par l'élève dans son action « musicale ». L'idée de Socrate est que la disposition affective acquise dans cette sphère d'activité influence, par l'habitude de l'imitation, la manière d'être de l'individu dans les autres champs de son existence. Ainsi, ce relâchement a pour effet d'assouplir la rigidité (*skleros*) propre au *thumoeides*. L'ouvrant à de nouveaux horizons, la musique peut le détacher d'habitudes fermement encreées en lui.

On doit prendre au sérieux l'analogie entre *thumoeides* et métal; celui qui laisse la musique envahir son âme rend son *thumoeides* « utile alors qu'il était inutile et raide » (411a). Dans les *Lois*, l'alcool produit un effet similaire à celui de la musique sur l'âme des hommes âgés, pour qui le vin constitue « un médicament destiné à prévenir le dessèchement de la vieillesse, pour faire que nous rajeunissions et que, par l'oubli de ce qui lui enlève son ardeur, l'âme retrouve une humeur moins rigide (σκληροτέρου) et plus souple, devenant pareille au fer mis au feu, et qu'elle soit ainsi plus facile à façonner (εὐπλαστότερον) » (666b-c). Les âmes deviennent plus jeunes au point de « se laisser manier (εὐαγώγους) par celui qui peut et sait les former et les façonner (πλάττειν) » (671c). La musique dénoue les réactions « habituelles » du *thumoeides* face aux affections de l'âme, en inscrivant en lui de nouveaux rapports de valorisation auxquels il se trouve sympathique par imitation. Elle rend ainsi le *thumoeides* réceptif aux modèles, normes et idéaux qu'elle incarne, imprégnant de grâce l'âme qu'elle pénètre (401d). La musique forme l'âme, la reconfigure en fonction des modèles gracieux auxquels elle obéit. On assouplit un métal pour le rendre malléable et lui donner une certaine forme; cependant, une fois celle-ci prise, le métal reste assez dur pour résister à tout, résistance qui reste la qualité du *thumoeides* pour les auxiliaires (378d; 412e; 429c; 442d).

On peut mettre en contraste cet effet de la musique sur le *thumoeides* avec celui de la gymnastique. L'harmonie dorienne incitera l'individu à agir de manière courageuse en situation violente et désespérée (399a). La gymnastique pratiquée avec zèle aura aussi, d'une autre manière, l'effet d'éveiller l'ardeur de sa nature (411c). Celle-ci « met en tension » le *thumoeides*. Ceux s'adonnant exclusivement à la gymnastique parviennent à une « disposition d'une excessive brutalité », en raison de leur *thumoeides*, qui « tendu à l'excès, devient rude et insupportable » (410d). Cette stimulation engendre une forme de courage : le gymnaste, « prenant conscience de sa condition physique, ne se remplit-il pas de fierté (φρονήματός) et d'ardeur (θυμοῦ), et ne devient-il pas lui-même plus courageux? » (411c). Il est semblable au timocrate et au lion qui sont tous les deux décrits comme « arrogants (αὐθάδης) » et prompts à l'agressivité (548e; 590a).

Devant le constat de sa bonne condition physique, le gymnaste se remplit de fierté (φρονήματός ... ἐμπίμπλαται) ; il se donne une valeur positive via la puissance corporelle. Le courage et la ténacité du gymnaste se fondent sur un attachement exagéré à soi-même qui lui fait ignorer le danger, la peur et la souffrance. Ces perceptions ne sont pas les objets directs de son sentiment, à l'opposé de celui qui, guidé par la musique, tente d'imiter les rapports affectifs de l'homme bon. Ce courage brutal mène l'individu à devenir « sourd et aveugle » et à s'engager « dans toutes ses activités avec violence et brutalité » (411d-e). Celui qui honore excessivement le corps devient orgueilleux (χάυνους) et arrogant (θρασείας) (*Lois*, 728e); l'amour excessif que l'on peut porter envers quelque chose nous rend aveugles face à celle-ci (731e). Il n'est sensible à rien d'autre que la grandeur de sa force physique, ce qui lui fait négliger tout autre facteur. Il n'est pas courageux tout en ayant une perception juste des dangers, mais par audace excessive. Il est ainsi condamné à réagir sauvagement et irrationnellement, ce qui rapproche son arrogance de la rigidité de la colère.

On peut concevoir cette distinction entre l'influence de la musique et de la gymnastique à la lumière de l'oscillation du *thumoeides* entre colère et *aidos*. La musique adoucit le *thumoeides* en le rendant sensible à des modèles d'actions courageuses qu'il va tenter d'émuler par imitation, transformant ainsi sa relation avec les plaisirs et les peines. Ce respect pour les modèles musicaux se rapproche ainsi de l'*aidos*. La gymnastique amène quant à elle une valorisation excessive de soi-même, fondant du même coup le courage dans une agressivité aveugle. Cela rapproche le *thumoeides* du gymnaste à celui d'une personne dominée par la colère. À travers cette opposition de la musique et de la gymnastique est affirmée la spécificité du rôle que le *thumoeides* doit jouer dans l'âme. On souhaite le voir se muter en instinct d'émulation et d'imitation, motivé par le sentiment d'*aidos*. Une « colère » envers soi-même avant d'être une colère envers autrui.

### **Le rôle des modèles dans l'éducation musicale**

Pour bien comprendre le processus d'éducation du *thumoeides*, il faut saisir le lien entre poésie, modèle (*tupos*) et appétits. Platon donne à ces derniers une force psychologique redoutable; les affections primaires que sont le plaisir et la souffrance tirent sur nous comme des cordes sur une marionnette (*Lois*, Livre I, 644c). C'est le moteur appétitif de l'âme, esclave du corps, qui souhaite satisfaire de manière totalement irrationnelle ses désirs (*Rep.*, 439d; 571c-d; 580d-e). Les désirs sont représentés au livre IX comme une bête polycéphale énorme face à la minuscule figure humaine incarnant la raison (588c-d). Comme J. Laurent (2013) le souligne, la grosseur de la bête signale une vision « inquiétante » de l'âme, qui se trouve soumise aux impératifs d'une créature sauvage et incontrôlée (11). Cependant, les livres II et III de la *République* communiquent aussi l'idée que notre relation à ces affections primaires n'est pas statique, mais sujette à une forme d'élevage. L'homme peut modifier la bête intérieure en lui, « comme le paysan qui entretient et

apprivoise les espèces pacifiques et empêche les espèces sauvages de proliférer » (589b). C'est en faisant alliance avec « le naturel du lion », analogue du *thumoeides*, que l'humain au sein de l'âme peut prodiguer les soins nécessaires à la bête polycéphale (*Ibid.*). L'éducation préliminaire des jeunes gardiens doit donc renforcer et modifier cette partie de l'âme pour qu'elle remplisse ce rôle.

C'est par l'éducation musicale que le contrôle des affects devient possible dans l'âme. La critique de la représentation des dieux aux livres II et III et l'imposition de « modèles » à la poésie ont précisément pour objectif de contrer les tendances déréglées de l'âme qui désire insatiablement les biens matériels (442a). Cette éducation prend la forme d'un conditionnement : « Nous exhorterons ensuite les nourrices et les mères à raconter aux enfants les histoires que nous aurons choisies et à façonner (πλάττειν) leur âme avec ces histoires » (377c). L'objectif n'est pas d'inculquer des connaissances ou des capacités techniques, mais d'agir directement sur ce que le jeune « ressent à son âge, en formant ses opinions (λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις) » et qui « a tendance à devenir ineffaçable et immuable » (378e). À ce moment de leur formation, leurs capacités intellectuelles sont nulles. Ils ne peuvent « discerner (κρίνειν) » une intention allégorique de ce qui n'en possède pas (378d). Il s'agit plutôt d'une éducation morale qui tente de rendre le jeune sensible à certaines valeurs et modèles d'actions; on doit « raconter de la plus belle manière (κάλλιστα μεμυθολογημένα) » les récits représentant la vertu (ἀρετὴν) (378e). On veut qu'ils « accueillent dans leur âme (λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς) » des opinions en accord avec celles qu'ils devraient avoir une fois adulte (377b).

Le « modèle (*tupos*) » est le terme dans les livres II et III de la *République* dénotant le standard à imposer aux récits poétiques et à la musique afin d'accomplir ce conditionnement moral. D'abord mentionné comme l'élément que l'éducateur souhaite graver (ἐνσημῖνασθαι) dans l'âme des jeunes (377b), il est le principe d'unité de l'ensemble des mythes qui éduqueront les gardiens et auxiliaires de la cité idéale : « il faut que tous les récits, des plus grands aux plus petits, soient



marqués de la même empreinte (τύπον) et produise le même effet » (377c-d). Toutes ces histoires doivent avoir comme fil conducteur ces modèles (380c; 383c). Leur contenu est autant ontologique qu'éthique. Une poésie qui ne reflète pas les bons modèles « représente mal les dieux et les héros » (377e); il faut représenter le dieu « tel qu'il est ». Ce qui doit sous-tendre la poésie, c'est la nature même des êtres supérieurs. Cependant, la dimension éthique de ces modèles se révèle plus cruciale pour le conditionnement des jeunes gardiens. Ce qui fait insulte à Ouranos dans la poésie d'Hésiode sont les actions (ἄ ... δρᾶσαι) que celui-ci lui attribue (378a). Représenter le dieu « tel qu'il est » implique qu'il ne peut « produire aucun mal » et ne produit que du bien (379b). Attribuer au dieu la qualité de l'immutabilité (380d) implique qu'on ne peut vouloir « s'altérer soi-même...dans le sens du pire » (381c) ou mentir réellement (382a). Le modèle descriptif du dieu tend ainsi à se traduire en injonction normative.

Ces guides éthiques peuvent non seulement être incarnés par la poésie, mais aussi par la loi, la coutume et l'ensemble du monde social (Gill, 1984, 10). Ce ne sont pas seulement les poètes qui doivent se soumettre aux règles du législateur, mais également les autres artisans, pour qui il faut « interdire de représenter dans leur production » ce qui pourrait refléter le vice sous toutes ces formes; cela s'applique aux « images des êtres vivants, dans l'architecture ou dans tout autre genre de représentation artisanale » (401b). Cependant, la musique et la poésie constituent le vecteur principal des modèles vers l'âme : « cette insoumission aux lois (παρανομία), en s'insinuant [par la musique], passe aisément inaperçue...elle s'établit lentement, alors que tranquillement elle s'infiltre dans les mœurs et dans les occupations (τὰ ἥθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα). À partir de là, gagnant en puissance, elle atteint les contrats que les hommes passent les uns avec les autres, et des contrats elles se dirigent vers les lois et les constitutions politiques avec une totale impudence (ἀσελγεία) » (424d-e). Cet extrait démontre deux choses. D'abord, la musique est l'institution-

maîtresse à partir de laquelle se déploient nécessairement les modèles vers le reste des pratiques sociales. Dans de multiples artéfacts sociaux (la musique, les contrats, les mœurs, les lois), on retrouve ces modèles éthiques, mais c'est la musique/poésie qui les convoie en premier lieu dans la cité. Leur absence de la musique s'écoulera sur l'ensemble des rapports entre citoyens.

Se situe ici le second point. Ces modèles, via la musique, sont systématiquement internalisés par les individus, s'imprégnant en eux comme le fondement de leurs actions (Lear, 1992, 189). Il y a un mouvement, qui se fait de manière inconsciente (le vice « s'insinue » et « passe inaperçu »), où les individus, dans leurs actions quotidiennes, incarnent les modèles d'abord amenés par la musique. Le *tupos* est ce qui est commun à l'âme et à la poésie; il fait le pont entre les deux. Les individus, internalisant les modèles convoyés par la musique, influencent et corrompent (ou améliorent) les institutions sociales. Ils sont les relais à partir desquels se déploient les modèles, de la musique aux coutumes et vers les lois. C'est ainsi que les mœurs et les traditions d'une culture, par exemple le respect silencieux que l'on doit manifester envers les gens plus âgés, sont aussi importantes que les lois « écrites » (425b). Ce type d'institution sociale est purement incarné par l'action des individus, sans qu'il y ait de support objectif concret. À l'opposé, l'établissement infini d'une multitude de lois exprime le détachement des individus vis-à-vis des bons modèles (425e – 426a). Les principes régissant la cité puisent avant tout leur force dans leur pratique incessante et dans leur incarnation affective par les âmes. On peut voir *l'aidos* comme « l'émotion relais », dépositaire des modèles vertueux; le lien qu'elle établit entre la norme publique et le contrôle de soi permet cette force « tranquille » de la loi sur l'individu.

### **Les modèles et la réécriture des récits poétiques : retenue et contrôle de soi**

L'oscillation entre colère et *aidos* est représentée dès les premières descriptions des modèles poétiques, lorsque Socrate souhaite corriger les passages représentant les dieux dans des « combats de géants » (γίγαντομαχίας) et des querelles (ἔχθρας) (378c). Une figure divine ne peut montrer aucune agressivité, particulièrement face à ses parents. On ne peut représenter Chronos se vengeant (ἐτιμωρήσατο) de son père, pas plus que ce que ce dernier a subi de la part de son fils (378a). Il ne convient pas « de dire à un jeune auditeur qu'en commettant les crimes les plus graves, il ne fait rien qui puisse scandaliser, et qu'en malmenant (κολάζων) de toutes les façons un père lui-même injuste, il ne fait que se conformer à l'exemple des premiers et des plus grands des dieux » (378b). On ne peut affirmer qu'Héra ait été enchaînée par son fils ou qu'Héphaïstos ait été violenté par son père parce qu'il voulait protéger sa mère (378d). La représentation des liens filiaux chez les dieux fait ici figure de schéma d'action pour les jeunes gardiens. Tel que dénoté plus haut, le rapport au père, et à l'autorité en général, se doit d'en être un de réserve, d'*aidos* (*Rep.*, 425b; 440c; 463d; 465a; *Lois*, 879c). Même les actes injustes du père ne justifient pas la colère et le désir de vengeance du fils. Socrate espère ainsi, avec la poésie, favoriser dans l'âme du jeune gardien une attitude oscillant nettement plus vers l'*aidos* que vers la colère, où le respect de l'autorité prime sur la vengeance et l'agressivité.

Cette attitude de réserve doit être démontrée non seulement à l'égard du père, mais aussi envers l'ensemble du corps citoyen. On ne peut évoquer dans la poésie des dieux faisant la guerre à d'autres dieux, si l'on veut que les futurs gardiens « considèrent comme le déshonneur le plus grand (αἴσχιστον) de se traiter mutuellement d'ennemis à la légère (ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι) » (378c). Les dieux ne doivent jamais combattre leurs proches, car il faut persuader les gardiens que jamais un citoyen n'a considéré un autre citoyen comme son ennemi (πολίτης ἕτερος ἐτέρῳ

ἀπήχθετο) (*Ibid.*). Cette préoccupation rejoint celle relative aux dangers liés au naturel *thumoeides*, qui risque d'être trop féroce envers les autres citoyens (375b). Socrate, dans sa réécriture des mythes divins et héroïques, souhaite encadrer l'agressivité omniprésente dans les discours poétiques traditionnels. Si le caractère *thumoeides* est exposé à des discours légitimant la violence envers ses pairs et ses parents, il n'y aura pas de mécanismes normatifs pour l'habituer à la retenue et contenir son agressivité inhérente. Cette dernière se développera librement, sans qu'il y ait d'habitudes contraires pouvant s'y opposer.

Ce thème de l'attitude respectueuse devant ses supérieurs revient dans le propos de Socrate sur la modération, qui est représentée par le fait « d'être soumis (ὑπηκούους εἶναι) aux chefs » (389d-e). Il fait l'éloge des passages chez Homère mettant l'accent sur le silence et la soumission des dirigés face aux dirigeants (389e; Il., IV, 412; III, 8). Il condamne les passages où Achille promet de se venger (τισαίμην) contre Apollon et où il souhaite combattre un dieu (391a-b; Il., XXII, 15 et 20; XXI, 130-132 et 212-235). Le comportement d'Achille, notamment sa vengeance contre Hector, est condamnable, car il dénote « une attitude de mépris (ὑπερηφανίαν) envers les dieux et les hommes » (391c). L'image d'un dieu ou d'un héros gardant son calme devant le spectre d'un conflit avec les siens est cruciale pour faire osciller le *thumoeides* vers une plus grande retenue. Les idéaux normatifs incarnés dans la poésie se doivent ainsi d'instiller en l'âme des gardiens une sensibilité à autrui remplaçant l'hostilité mutuelle emblématique de la poésie traditionnelle.

De cette discussion sur la rectitude des modèles poétiques on peut suggérer que c'est seulement en étant exposés au bon type de poésie que les gardiens deviendront « respectueux des dieux (θεοσεβείς) et divins eux-mêmes » (383c). La *sebas*, ou piété est un terme à connotation religieuse qui évoque la révérence face au divin. Elle est rapprochée de l'*aidos* par D. Cairns (4). L'attitude que les êtres les plus élevés du cosmos démontrent les uns envers les autres marque les premiers

modèles de relations avec autrui auxquels le jeune est exposé. Plus tard, il est dit que tout homme « s'excusera (ἐαυτῷ συγγνώμην ἔξει) » d'être méchant s'il est persuadé que de telles actions peuvent être aussi commises par des dieux (391e). Ce dernier risque de ne pas ressentir de réserve face aux dieux si ceux-ci n'en ressentent pas les uns envers les autres. En ce sens, *l'aidos* se doit d'être ressenti, avant tout chose, face aux dieux eux-mêmes. Cela assure une plus grande force du sentiment, car il se trouve ainsi détaché du regard social, qui peut être évité dans la sphère privée (388a; 548b; 606b). On n'échappe jamais au regard divin; il est inéluctable.

Les représentations poétiques ont non seulement un effet sur les rapports des gardiens avec autrui, mais également dans le rapport de l'individu envers ses propres affects. Socrate proscrit au livre III un ensemble d'extraits poétiques encourageant l'expression d'une panoplie d'affections : la peur de la mort (386b), le chagrin (388a), le rire (388e), la souffrance, les désirs de nourriture, de sexe (390b-c) et le désir d'obtenir des cadeaux (390e). La poésie doit ainsi véhiculer un modèle précis de valorisation des affects. Il s'agit de l'idéal du héros « ascétique », en parfait contrôle de ses appétits, qui ne laisse jamais ces derniers guider ses actions. Ce modèle « ascétique » doit servir de guide au futur gardien dans l'expérience qu'il a de lui-même, indiquant quelle affection doit faire l'objet d'une « répression ».

L'effet de cette poésie ne sera pas de rendre l'auxiliaire automatiquement en contrôle de lui-même, en complète vertu; il s'agit là d'une tâche plus longue. Plutôt, on doit « *disposer* un jeune à l'égard de la maîtrise de soi (ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ) » (390b). Cette disposition de l'âme peut se comprendre comme une réaction affective adéquate face aux troubles appétitifs survenant nécessairement chez le jeune gardien: « Si, mon cher Adimante, nos jeunes gens prenaient au sérieux de telles histoires [les mythes traditionnelles] au lieu de s'en moquer comme de propos indignes des dieux, on croirait difficilement que l'un d'eux, parce qu'il est un homme,

s'en trouverait indigne (ὄντα ἀνάξιον ἡγήσασαιτο), et qu'il s'adresserait des reproches (ἐπίοι αὐτῷ) pour le cas où quelque chose de cette manière de s'exprimer [la plainte] ou de se comporter lui échapperait. Au contraire, sans honte et sans courage (οὐδὲν αἰσχυνόμενος οὐδὲ καρτερῶν), devant la moindre épreuve (σμικροῖσιν παθήμασιν) il multiplierait les plaintes et les lamentations » (388d). Sans éliminer le désir de plainte dans l'âme, les bons mythes habituent le gardien à ressentir de la honte lorsque cette envie se manifeste. L'éducation modèle les réactions de l'individu face à la spontanéité de son âme.

Cet extrait révèle les deux facettes de la personnalité que Socrate tente d'influer via la musique. L'âme n'a pas seulement des sensations de douleur et de plaisir, mais également une relation émotive à ces mêmes sensations. Il s'agit du niveau psychique du *thumoeides*, qui ne s'oppose pas tant à l'objet du désir qu'au désir lui-même (Cooper, 1985, 7). Par la honte, on ressent du dégoût vis-à-vis d'un aspect de nous-mêmes, bien souvent un désir de plaisir non assumé, comme dans le cas de Léontios au livre IV (439). De manière similaire, si le jeune gardien ressent en son âme le désir d'exprimer ouvertement son chagrin, il doit « s'en faire le reproche », et surtout pas « s'en excuser ». Ce faisant, il souffre du fait d'avoir un plaisir particulier. C'est cette émotion de honte qui est explicitement mentionnée ici, comme étant le supplément émotif de l'endurance face au chagrin causé par la perte d'un être cher. Le jeune gardien, à son niveau de progression psychique, ressent encore son lot de chagrins ou de désirs appétitifs; le but ici n'est pas de les faire disparaître totalement de l'âme, mais d'instituer en cette dernière un « contrepoids » psychique à même de combattre les appétits sur leur propre terrain.

## La musique et l'embellissement de l'action noble

C'est à ce niveau que la poésie intervient, d'abord en communiquant une forme de beauté ou de grâce (εὐσχήμονα) à l'âme. La poésie, le rythme et l'harmonie, « plus que tout, pénètrent (καταδύεται) au fond de l'âme, la touche avec une force d'une très grande puissance en lui apportant grâce et l'imprègne dès lors de cette grâce (ποιεῖ εὐσχήμονα), si on a été correctement élevé » (401d). Cette grâce ou beauté est à la fois esthétique, ce qui la fait relever du plaisir, mais aussi morale, en ce sens qu'elle est intimement liée à des types d'actions et d'affections précises. La poésie traditionnelle est décrite comme « agréable », et le poète vénéré comme un être « sacré, merveilleux, délicieux », même s'il doit être expulsé de la cité (398a). Dans les *Lois*, c'est par le plaisir qu'elle procure aux âmes les mieux éduquées que l'on peut évaluer sa qualité (658e-659a). Un aspect fondamental de la poésie est ainsi sa dimension plaisante.

Ce plaisir émanant de la poésie est cependant rattaché à des harmonies qui reflètent, par leur composition, des types de caractères, comme « l'ivresse, la mollesse, la paresse, les lamentations et les plaintes » (398e); Ces harmonies peuvent aussi refléter des types plus nobles, comme celui qui souffre ou qui est heureux (399c). La poésie, considérée comme « l'art de l'imitation de la vertu et du vice » (598e), est concernée par la représentation esthétique des actions humaines, « du sentiment d'avoir réussi ou d'avoir échoué » et la joie ou la peine rattachée à ces actes (603c). Ainsi, la poésie rattache au plaisant des types spécifiques d'actions et d'affections, des manières d'être et d'agir qui reflètent sa dimension normative.

Dans cette optique, Socrate pense qu'elle insuffle aux affections de l'âme un sens nouveau, chargé émotivement, qui sera ressenti par l'élève lorsque mis en contact avec celle-ci: « Quand on voit ces héros qui chantent en se frappant la poitrine, tu sais bien que nous éprouvons du plaisir et que

nous nous laissons prendre à les suivre et à partager leur souffrance (συμπάσχοντες) » (605d). Dans ce passage sont explicités les deux niveaux affectifs que l'expérience musicale lie ensemble. Dans un premier temps, le chagrin est synonyme de douleur, et est ressenti comme tel par le spectateur qui « *sym-pathise* » avec le héros endeuillé. Cependant, cette sympathie se fonde sur le plaisir préalable que nous ressentons face à la présentation poétique, qui rajoute à la souffrance du chagrin inconsolable « les couleurs de la musique (τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων) » (601b). La forme poétique et les artifices qui la sous-tendent rendent appréciable d'un point de vue esthétique une situation fortement négative que personne ne souhaite vivre. Le chagrin est investi par la poésie traditionnelle d'une valeur « positive » qui dépasse la qualité de cette émotion au simple niveau de la sensation.

En affectant notre rapport au plaisir et à la souffrance, la poésie influence ainsi l'agir des humains. Elle investit notre âme de telle manière que « la grâce dans les gestes dépend de la qualité du rythme ou de l'absence de rythme » (400c-d). Quand on danse, la qualité de nos actions est corrélative à celle de la musique que l'on suit. Celle-ci dépend quant à elle de « la qualité de la parole » qui la sous-tend, c'est-à-dire du discours poétique (*Ibid.*). Par l'habitude, la poésie « guide » ainsi nos actions et nos affections dans une certaine direction. En nous faisant ressentir plaisirs et peines d'une certaine manière, en rapport à des situations précises, elle configure les relations que nous avons envers nos affects.

Si la poésie est teintée d'un défaut de grâce, elle amène une laideur dans le langage et le caractère de celui qui est guidé par elle (401a). La poésie a donc une incidence éthique. En guidant notre agir, elle éduque l'âme vers ce qu'elle va apprécier et détester, vouloir et rejeter : « Tu verras, je pense, que bien peu de gens sont en mesure de se rendre compte que la jouissance passe nécessairement des affections des autres [les personnages du récit poétique] à celles qui nous sont



propres. Après avoir nourri et fortifié notre sentiment de pitié dans les affections des autres, il n'est guère facile de le contenir dans les sentiments que nous éprouvons personnellement » (606b). En rattachant un tel plaisir aux actions et passions humaines, la poésie les investit également d'un sens du noble. Elle fait le lien entre la sensation de plaisir et la vertu. Un individu exposé continuellement à un contenu poétique de cette nature en arrive à considérer noble de ressentir ce chagrin, et n'hésite pas à l'exprimer. Même si à un certain niveau, ce chagrin le fait souffrir, à un autre niveau il « prend plaisir » à le ressentir, il le « fétichise ».

Ainsi, on peut dire que la musique éduque, car elle modifie le sens naturel que nous attribuons instinctivement aux passions de l'âme comme le plaisir et la peine. La musique/poésie, faisant le pont entre plaisir et vertu, peut donc potentiellement guider l'élève vers un « noble » qui n'est pas asservi aux affections appetitives. Cependant, pour accomplir cela, la poésie ne peut se contenter d'associer ce plaisir esthétique avec la conception du beau de la masse, qui la plupart du temps ne fait que marquer du sceau de la noblesse les simples affections appetitives (602a). Si l'on perpétue ces institutions culturelles, le noble sera inévitablement rattaché au « simplement plaisant » dans l'âme des citoyens de la cité idéale.

D'où l'importance que ce soit le législateur qui détermine le contenu de la poésie (379a), ou que seul les hommes éduqués soient juges aux concours de poésie (*Lois*, 658<sup>e</sup>-659a). On exige « un poète plus austère et moins plaisant, et un raconteur d'histoires utile, qui n'imiterait pour nous que la manière de s'exprimer de l'homme vertueux » (398a-b). Seul le législateur-philosophe est à même de déterminer quelles habitudes psychiques doivent être inscrites dans l'âme des gardiens afin qu'ils aient un rapport adéquat envers leurs affections. Une telle poésie permet à l'âme du citoyen de « suivre les recommandations de la loi en éprouvant les mêmes plaisirs et les mêmes douleurs qu'éprouve le vieillard » (*Lois*, 659e). Se basant sur le profil affectif des hommes d'âge

mur incarnant la sagesse et la noblesse, la poésie joue sur la valorisation morale des émotions du sujet de l'éducation, ennoblissant certaines d'entre elles et enlaidissant d'autres. Elle incarne ainsi la normativité dans les émotions qu'elle transmet aux individus. Elle lie affect et sens, et ce dans un ordre narratif dont la beauté esthétique fait refléter sur sa dimension éthique les émotions de plaisir et de peine.

C'est pour cela que le *thumoeides* constitue le sujet des modèles poétiques des livres II et III; il est le centre psychique duquel émane le second niveau de sensation psychique, un niveau ayant les affections de l'âme comme objet. De lui proviennent de « violents » mouvements de l'âme comme la honte ou la pitié pour soi-même (Destrée, 2011, 277). La culture de ces émotions par l'éducation est ce qui est ici en jeu. La poésie idéale de la *République*, qui se limite à imiter le bon caractère (395c; 604e), tente d'investir d'un certain plaisir le fait de réprimer les affections appétitives trop violentes. Elle veut briser le lien instinctif entre ces affections et le sens du beau et esthétiser de manière poétique les actions et les affections vertueuses.

En ce sens, elle renforce la force d'opposition directe aux désirs qu'opère le *thumoeides* sous la forme de l'*aidos*. Par exemple, il ne doit pas valoriser positivement la peine, ce qu'il fait en ayant pitié de lui-même dans le malheur (606b). Plutôt, il doit regarder l'envie d'extérioriser celle-ci avec dégoût, la honte et la réserve réprimant ainsi son expression (388e). L'affection perdue dans les deux cas; ce qui se modifie c'est son rapport à celle-ci, et comment ce rapport se traduit dans ses actions. S'il est pris par un désir violent, il doit avoir une émotion additionnelle de dégoût face à ce désir, qu'il rattache à quelque chose de méprisé par les figures poétiques du dieu et du héros. Cet attachement à une figure-modèle, à un autre que l'on honore, est une autre dimension constitutive de cette répression; c'est par révérence face à la divinité que l'on est poussé à corriger nos actions et nos affections. Ce zèle dans l'imitation stimule quant à lui la force d'opposition

indirecte du *thumoeides* contre les appétits; la motivation à émuler les dieux et les héros en commettant de nobles actions nous fait « oublier » maints désirs, plaisirs et souffrances. Cet état « idéal » du *thumoeides* est illustré dans la notion de *prothumia*, qualité première du gardien.

### **La *prothumia***

La relation entre ardeur et douceur qui semblait problématique au milieu du Livre II trouve son équilibre à la fin du livre III grâce à l'éducation musicale et gymnastique qui reconfigure le *thumoeides* et ses relations aux divers affects de l'âme. Cette « symbiose » des deux qualités est exprimée dans la notion de *prothumia*. Socrate proclame cette disposition comme le critère premier de sélection des gardiens : « Il faut donc sélectionner parmi nos gardiens ces hommes qui, après examen, nous sembleront déployer pendant toute leur vie le plus d'énergie (προθυμία) à faire ce qu'ils estiment être l'intérêt de la cité, et qui ne consentiraient d'aucune façon à des activités contraires » (412d-e). On peut conceptualiser la *prothumia* comme symbiose de l'ardeur et de la douceur de trois manières différentes : elle est une disposition qui fonde l'agressivité face à l'ennemi sur un attachement à l'ami; elle rend effectif l'attachement à l'ami par une « agressivité envers soi-même »; elle unit les vertus de courage et modération, respectivement associées à l'ardeur et à la douceur, donnant un socle commun aux attitudes d'amitié et d'agressivité.

D'abord, il y a le rapport affectif qui doit exister entre le gardien et la cité dans son ensemble : « On se souciera d'autant plus de la cité qu'on s'en trouvera l'ami (φιλῶν) » (412d). L'attachement à la cité signale la douceur du gardien envers ses semblables, comme le chien qui exprime de l'affection envers son maître ou celui qu'il connaît. On estime la cité dans son ensemble; c'est la valeur de celle-ci qui devient le moteur de notre action face à ceux qui la remettent en question, au

lieu d'être un honneur de niveau individuel. Cependant, l'utilisation du terme *prothumia* pour décrire le déploiement de cette douceur dans l'action signale que l'attachement à autrui fonde un zèle, une énergie à agir proche de l'agressivité. C'est l'ardeur dont un individu témoigne pour agir selon ce à quoi il accorde de la valeur (Renaut, 195). En ce sens, elle nous rappelle le zèle à défendre la justice qu'exprime le colérique au livre IV, ou celui de l'athlète évoqué au livre VIII des *Lois*. Ainsi, l'agressivité face à l'ennemi ou face à ce qui irait à l'encontre des intérêts de la cité se fonde sur l'attachement à l'ami. Le concept subsume de cette manière douceur et ardeur.

Ensuite, la *prothumia* évoque non seulement une disposition d'attachement de l'âme envers la communauté, mais aussi envers une « norme » qui incarne ce rapport communal idéal : « Il faut donc, me semble-t-il, les observer à toutes les étapes de leur vie, pour voir s'ils sont bien les gardiens de ce principe (φυλακικοί εἰσι τούτου τοῦ δόγματος) et si, sous l'effet d'un sort ou de la contrainte, ils n'en viennent pas à mettre de côté à oublier leur conviction (δόξαν) qu'il est nécessaire de faire ce qu'il y a de mieux pour la cité » (412e). Cela se rapproche de la définition du courage politique incarnée par la classe auxiliaire : « une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation (σώσει), en toute circonstance, du jugement (δόξαν) concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation » (429b-c); « Convaincus le mieux possible de la valeur des lois (κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες), ils les reçoivent de nous comme une teinture » (430a). C'est le jugement-loi légiféré par les gardiens qui doit constituer l'objet d'attachement de l'auxiliaire. Il n'est pas seulement mu dans son action par un rapport affectif envers autrui, mais également par un rapport affectif envers une norme.

Il s'agit en quelque sorte de « l'idéal de la douceur ». Il est dit que « celui qui aura été élevé comme il le convient aura la plus vive conscience (ὀξύτατ' ἄν αἰσθάνοιτο) des lacunes et de la médiocrité dans les objets de fabrication artisanale, autant que de la médiocrité dans les êtres naturels [...] À juste titre, on s'en irrite (ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων) et on fait l'éloge des belles choses (καλὰ), on s'en réjouit et on les recueille au fond de l'âme pour s'en nourrir et devenir homme de bien, tandis que pour les choses déshonorantes (τὰ δ' αἰσχρὰ), on a raison de les blâmer (ψέγοι) et de les détester (μισοῖ) dès l'enfance, avant même que de pouvoir entendre raison » (401e -402a). Il ressent le dégoût de la bonne manière, blâme et déteste ce qui est laid. Sa sensibilité au beau (sa vive conscience) n'est pas du ressort de la raison, mais se manifeste plutôt par des réactions émotionnelles fortes, comme le dégoût, le blâme, la haine.

Ces émotions constituent le « filtre psychique » qui ne laisse que les belles choses nourrir son âme. Alors que le jeune timocrate alimentait son âme de tout et n'importe quoi (550b), l'éducation des affects du jeune auxiliaire lui donne un principe de discrimination, non rationnelle, pour nourrir son âme et ainsi la développer dans la bonne direction. Ses réactions émotives dépassent les relations avec autrui et s'inscrivent dans un lien avec le beau lui-même. Le principe du bien commun rattaché à ce beau n'est plus une contrainte imposée de l'extérieur sur le futur auxiliaire/gardien, mais quelque chose qu'il fait sien d'une manière qui est viscérale, sentie au plus profond de son être. C'est par ce transfert émotif que s'opère la symbiose des intérêts de l'homme politique avec ceux de la cité. Il s'agit en d'autres mots d'une forme de douceur pratiquée avec zèle.

La relation de valorisation que l'individu entretient avec ses affections sera reconfigurée par cet idéal de douceur qu'il se doit de « conserver ». La *prothumia* implique une autre sorte de zèle, dirigé vers les appétits de l'âme qui peuvent mettre à mal l'attachement patriotique. Il doit en effet

protéger sa conviction contre « l'effet d'un sort ou de la contrainte » (412e). Ceux-ci sont décrits explicitement comme des affections de l'âme qui peuvent mettre en péril les convictions ancrées par l'éducation. Socrate affirme que l'on peut changer d'opinion en étant « forcé » par le chagrin ou la douleur (413b), ou « ensorcelé » par le charme du plaisir ou le trouble de la crainte (413c). On testera la conviction des gardiens en les immergeant dans des activités où ils expérimenteront autant la douleur que le plaisir (413c-d).

Alors que Socrate décrivait le *thumoeides* initialement comme une force psychologique pour faire face aux ennemis et aux épreuves, elle devient à la fin du livre III une puissance de conservation du principe du bien commun face aux attaques des affects au sein de l'âme. Au livre IV, le courage politique de l'auxiliaire, sa fonction ultime dans la cité, se définit par le maintien du jugement issu de l'éducation, aussi bien dans les épreuves difficiles que les moments agréables, les désirs et les peines (429d). Ce jugement est comme une teinture qui se doit d'être protégée de ces lessives redoutables que sont le plaisir, la peine, la crainte et le désir (430a-b). Le *thumoeides* est toujours compris comme une force psychologique permettant de « rester imperturbable devant tout » (375b). Le sens de cette expression a cependant été précisé; il n'est plus tant question d'être imperturbable devant l'ennemi que devant les forces passionnelles résidant en nous-mêmes. On veut que l'élève devienne « gardien de soi-même » (413e).

Cette dernière expression recouvre la forme fondamentale que doit prendre le *thumoeides* éduqué des gardiens; la force vitale qui s'exprime traditionnellement dans la bataille et la colère, transcendant la peur, mais se dirigeant autant contre l'ennemi que l'ami, se doit d'être tournée vers une partie du soi, la partie des appétits, celle qui ressent les simples plaisirs et douleurs du corps. La force de l'engagement des gardiens envers la cité ne peut être prouvée que par celle de l'âme dans son combat « contre elle-même ». Seul l'individu qui est gardien de lui-même, résistant face

aux affects déstabilisant son âme, peut en contrepartie exprimer un zèle pour le bien commun. Attachement au principe public et contrôle de soi vont ici de pair. C'est précisément la force émotive de cet attachement qui donne la force suffisante à l'âme pour surmonter les divers obstacles affectifs qu'elle rencontre. Elle allie ainsi la force de contrôle indirect que la colère permet sur les appétits avec celle plus directe que l'*aidos* oppose à ceux-ci. La force psychique du zèle pour la patrie détourne le « flux » énergétique des appétits vers les affections complexes du *thumoeides*; la puissance de ce zèle en regard des appétits est cependant doublée, car directement dirigée vers les sensations de l'âme valorisées négativement par les gardiens.

En ce sens, la *prothumia* exercée par les gardiens dans la *République* rappelle l'attitude que l'Étranger athénien suppose prévaloir chez les citoyens de Magnésie, la future colonie des *Lois* : « [Comment croire que] nos jeunes gens n'auraient pas la force d'endurer une telle abstinence (κατερπεῖν) en vue d'une victoire beaucoup plus belle (καλλίονος ἔνεκα νίκης), dont nous leur vanterions depuis l'enfance la très grande beauté, en leur répétant dans des mythes et des maximes, et en leur chantant dans des mélodies, de façon, croyons-nous, à les charmer (κηλήσομεν) ? [...] – quelle victoire? – La victoire sur les plaisirs (τῆς τῶν ἡδονῶν νίκης). » (840b-c). Les citoyens seront à même de contenir leurs appétits encore mieux que les athlètes, car ceux-ci constitueront l'objet même de leur lutte, « l'ennemi » contre qui leur énergie psychique est dirigée. Il s'agit ainsi d'une autre manière par laquelle Socrate brouille les frontières entre ardeur et douceur; pour être doux envers ses amis (et ardent envers l'ennemi), il faut être agressif envers soi-même.

Finalement, la symbiose entre ardeur et douceur se révèle dans la quasi-fusion des vertus de courage et de modération que Platon opère au livre III. Le courage est associé au caractère *thumoeides* dès sa mention; c'est ce dernier qui sous-tend cette vertu chez le futur gardien (375a). Au livre IV, le courage est l'excellence de la partie ardente (442c). L'association entre douceur et

modération n'est pas aussi explicite dans la *République*. Cependant, on peut voir ce type de caractère associé à cette vertu dans le *Politique*, où plusieurs synonymes et termes proches de la douceur sont associés aux actions de l'individu modéré, comme le fait d'agir de manière tranquille (ἡρεμαίας), d'avoir une disposition paisible (ἡσυχαῖα), de commettre des actions lentes et souples (βραδέα καὶ μαλακά) et d'être ordonné (κοσμιότητος) (Romilly, 182; *Charmide*, 307a). Dans les *Lois*, on dit de la vie de modération qu'elle est douce (σώφρονα μὲν οὖν βίον ὁ γιγνώσκων θήσει πρῶτον ἐπὶ πάντα) (733e).

Cette fusion s'opère dans la description des modèles poétiques. Socrate sépare explicitement les exemples poétiques d'actes courageux et modérés: en 386d, il demande ce que les héros et les dieux doivent faire pour être courageux; la modération est ensuite mentionnée en 389d comme essentielle et devant être présentée aux jeunes. Pourtant, si on examine le texte de plus près, on remarque que les exemples illustrant ces deux vertus sont similaires. Le courage constitue désormais la qualité non pas de celui qui affronte l'ennemi extérieur sans broncher, mais plutôt de celui qui ne se laisse pas affecter par ses propres émotions, que ce soit la peur de la mort ou le chagrin du deuil (387c-d). Le courage englobe un certain rapport de résistance face à la souffrance. De la même manière, la modération se manifeste dans les occasions où l'âme doit résister aux plaisirs de la chair, de la nourriture, de la boisson (389e) ou même de la rébellion (391a-b).

Cette modération se veut une endurance (καρτερία) face aux plaisirs; Socrate utilise ici la même expression que pour décrire la confrontation de l'âme contre le chagrin, lutte plus typique du courage (388e;390d). Cette καρτερία se veut une force de caractère qui caractérise à la fois la modération et le courage, en tant qu'elle est une résistance aux plaisirs et aux peines. Les jeunes des cités oligarchiques sont critiqués par Socrate comme « incapables de discipline (καρτερεῖν) dans les plaisirs et les peines » (556c). Elle est mentionnée dans une des possibles définitions du



courage du *Lachès*, comme « une fermeté accompagnée de réflexion » dans la guerre et les épreuves en général (192a). Pourtant, dans les *Lois*, cette fermeté est plus souvent associée à la résistance aux plaisirs. Alors que Megillus vante l'éducation lacédémonienne comme instillant l'endurance (καρτερία) face à la souffrance, l'Étranger athénien lui rétorque qu'il est aussi important de développer une telle endurance (καρτερεῖν) contre les plaisirs (633c-d).

On redéfinit de cette manière le courage, en le liant explicitement à la force de résistance du *thumoeides* : « Allons-nous le définir purement et simplement comme n'étant qu'une lutte contre la peur et la douleur, ou bien également contre les désirs, les plaisirs et les redoutables et flatteuses caresses qui amollissent (δεινὰς θωπείας κολακικάς) comme de la cire le cœur (τοὺς θυμούς) de ceux qui se croient austères » (*Lois*, 633d). Les citoyens de Magnésia devront se restreindre (καρτερεῖν) pour la plus noble des victoires, celle contre les plaisirs (840b). Ainsi, la frontière entre les deux vertus s'efface, pour faire place à un caractère affirmant son excellence dans la résistance aux affects, de quelque nature qu'ils soient. Ce qui rend un homme courageux, ce n'est pas tant qu'il résiste aux épreuves externes qu'internes; ces épreuves internes se manifestent autant sous forme de souffrance que de plaisir. Cet élargissement du sens du courage éclaire le rôle du caractère *thumoeides* des futurs auxiliaires/gardiens. Son importance ne tient plus seulement dans la férocité face à l'ennemi, une des facettes du courage. La résistance qu'il procure face aux dangers de toutes sortes doit aussi servir à la résistance face à soi-même, ou une partie de soi-même. Cette transition fait ainsi passer le rapport de l'âme face à ses propres affections à l'avant-plan de l'éducation du *thumoeides*.

Dans la *prothumia*, on retrouve en quelque sorte un sentiment d'*aidos* propre à la sphère politique, où ce n'est plus tant le regard d'autrui qui guide notre relation affective vis-à-vis des appétits, mais un principe normatif. Une présentation de cet *aidos* « politique » est offerte dans les *Lois*, où

l'usage de cette émotion rejoint celle de la *prothumia* dans la *République*. Au livre I de ce dialogue, on affirme que le bon citoyen est à la fois audacieux et rempli de crainte (*Lois*, 647b; 649c). Ces deux traits de caractère trouvent leur symbiose adéquate dans le sentiment *d'aidos*, qui est rattaché à une crainte spécifique : « Et nous craignons souvent l'opinion publique (δόξαν), quand nous estimons qu'on nous juge méchants (δοξάζεσθαι κακοί), lorsque nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas convenable (μὴ καλῶν). Et je pense que c'est cette crainte-là tout le monde appelle avec nous la honte (αἰσχύνην) » (646e-647a). Cette crainte se démarque de la simple peur de la souffrance, car elle se dirige également vers plus grands plaisirs (647a). On la nomme « retenue (αἰδῶ) » et l'oppose à « l'impudence (ἀναίδειάν) » (647b). Il s'agit d'une peur dirigée vers soi-même; ce que l'on craint par-dessus tout, c'est qu'une partie de notre psyché aille à l'encontre de ce que les lois et l'éducation affirment être noble et juste.

Elle se révèle particulièrement utile dans les actes guerriers; la peur d'être jugée vil donne du courage et procure la victoire (647b-d). Cette nécessité d'un courage qui « passe par un genre de peur » amène une situation en apparence paradoxale, où c'est une crainte devant nos affections qui conduit au courage d'agir en fonction des lois et de les préserver face au danger. On craint de faire quelque chose de honteux au regard des lois de la cité (regard médié par celui des autres citoyens) et cela se traduit par une action courageuse qui défend celles-ci à tout prix. Le sentiment *d'aidos* face aux lois dépasse cependant le combat intérieur contre la peur et la souffrance; il englobe aussi la répression des désirs et des appétits, car ceux-ci peuvent aussi nuire à l'attachement envers les principes législatifs.

Dans les *Lois*, cette crainte/réserve est associée à une femme despote (δεσπότης ἐνῆν τις αἰδώς) sous laquelle les Athéniens « [acceptaient] de vivre, en obéissant comme des esclaves aux lois de ce temps-là (δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις) » (698b). La sauvegarde de la cité passe par un pouvoir

de la loi elle-même sur les gouvernants, « là où ceux qui détiennent l'autorité sont les esclaves de la loi (οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου) »; ils sont « serviteurs des lois (ὑπηρέτας τοῖς νόμοις) » (715d). Ici, l'objet de révérence qui inspire *l'aidos* est le cadre législatif de la cité. Il est investi par le citoyen d'une valeur le poussant à la retenue en tout temps. La qualification du dirigeant comme « esclave » ou « serviteur » sert à marquer son statut social inférieur vis-à-vis de la figure ayant le plus d'autorité au sein de la cité : les lois elles-mêmes. Le dirigeant se doit d'avoir une telle conception diminuée de lui-même. Ce type de crainte et de respect devient le moteur psychologique par lequel on « s'approprie » les lois de la cité, de manière à les défendre activement.

On peut donc dire que *l'aidos*, à l'image de la *prothumia*, lie au niveau psychique les appétits et l'idéal politique incarné dans le commandement législatif. Il est le sentiment qui incarne la réglementation de l'ordre affectif par l'éducation. Dans cette optique, les auxiliaires et les gardiens se doivent aussi d'être pris de ce sentiment de réserve face aux lois pour éviter d'être « ensorcelés » par leurs affections (412e). On peut même aller plus loin avec ce lien entre la *République* et les *Lois*. Socrate définit le courage individuel au livre IV de la *République* comme « lorsque chez lui [l'individu] le principe de l'ardeur morale parvient à maintenir, nonobstant les peines et les plaisirs, ce qui est promulgué par la raison concernant ce qui est à craindre ou ne l'est pas » (442c), laissant ainsi entendre que le fait d'être courageux demande aussi une dose de bonne crainte. L'homme véritablement courageux ressent parfois la crainte, mais au bon moment. Qu'est-ce qui pourrait unir ici courage et crainte, si ce n'est la notion d'*aidos* développée dans les *Lois*?

Ce n'est donc pas simplement que le bon auxiliaire se doit d'être à la fois doux avec ses amis et impitoyable avec ses ennemis; un zèle bien dirigé, dans la tâche politique elle-même, constitue le type de caractère à même d'unifier ces deux traits. On pourrait dire que les auxiliaires et les

gardiens doivent être « impitoyablement doux ». La douceur aura besoin de l'ardeur d'un *thumoeides* bien éduqué comme support essentiel à sa pleine actualisation. Le mécanisme psychique à l'œuvre consiste donc à harmoniser les deux cordes pour qu'elles vibrent ensemble. Cet idéal de la *prothumia* constitue le résultat de l'éducation du *thumoeides*; les mécanismes permettant d'opérer une configuration de ce dernier en phase avec l'idéal politique de la *République* passent par l'éducation musicale. C'est l'imposition de modèles d'actions vertueuses à la construction des récits poétiques qui permet de rediriger la force esthétique et morale de celle-ci vers une disposition à la vertu.

## Conclusion

Cette étude avait comme objectif d'éclairer le problème de l'engagement politique dans la *République*. En ce sens, nous sommes parti de l'idée que la réponse à cette question se trouvait dans la théorie de l'âme développée dans ce dialogue, qui pose l'existence de certaines motivations fondamentales à l'action humaine, telle la vérité, le désir ou la réputation. C'est au sein de la partie intermédiaire de l'âme, le *thumoeides*, que les phénomènes psychiques pouvant sous-tendre la défense de la cité et de ses lois, l'attachement au bien commun dans la cité idéale, ont été identifiés. Pour Platon, le *thumoeides* est le siège d'affections particulières, des émotions comme la colère, la honte et la réserve (*aidos*), qui lient les sensations comme les plaisirs et les peines, et le monde social dans lequel l'individu vit et agit.

L'attachement du *thumoeides* envers la *timè*, cette image idéale que nous cultivons dans le regard d'autrui, permet de le concevoir comme un espace au sein de l'âme où les normes de la société peuvent directement influencer la force des appétits, ces derniers formant des tendances antipolitiques comme la poursuite de l'intérêt individuel et le désir d'exploiter ses concitoyens. Le *thumoeides* se présente d'abord comme le siège d'affections agressives, la poursuite de l'honneur étant étroitement liée à celle de la victoire pour la domination sociale. Cette agressivité se double cependant d'un certain contrôle de soi, notamment contre la peur et la souffrance, qui survient lorsque ces sensations s'opposent à l'image idéale du soi. Cependant, ce contrôle des appétits se révèle faillible en l'absence d'un principe supérieur pouvant « guider » le *thumoeides*; sans une telle intervention dans l'âme, la seule quête des honneurs devient vite indiscernable de celles des richesses.

C'est néanmoins cette force du *thumoeides* contre les appétits qui sera cruciale pour l'éducation des auxiliaires et des gardiens. Deux affections fondamentales du *thumoeides*, la réserve (*aidos*)

et la colère, peuvent être comprises comme deux rapports distincts de lutte contre les appétits et d'attachement à la valeur d'autrui. Alors que la réserve combat directement les appétits en les ressentant comme faisant violence à un idéal ou un autre individu, la colère diminue indirectement leur intensité dans l'intensité de son zèle pour la vengeance. Ces deux émotions signalent aussi un attachement à la figure de l'autre; cependant seule *l'aidos* inscrit cet attachement dans les actions qu'elles motivent. La colère, au contraire, constitue une forme de défoulement irrationnel devant l'insoutenable poids du déshonneur commis par autrui, la rigidité de sa réaction la rendant insensible à la valeur des actions qu'elles motivent. En ce sens, *l'aidos* constitue le sentiment politique devant être favorisé, car il fortifie, d'une manière plus favorable au pouvoir de la raison dans l'âme, l'influence des autres individus, de la cité et des lois sur les sensations de l'âme.

Cet *aidos* prend la forme de l'affection politique par excellence dans la *République*, la *prothumia*, un attachement total au bien commun, assez fort pour résister et ne pas être influencé par les « ensorcellements » des plaisirs et des douleurs. L'avènement de la *prothumia* dans l'âme dépend du processus d'éducation et des modèles poétiques avec lesquels l'âme est façonnée. Les discours poétiques, couplés aux harmonies et aux rythmes de l'art musical, insufflent les actions et les passions humaines d'une beauté qui pénètre directement l'âme. Ils peuvent transformer le *thumoeides* et renforcer *l'aidos* en associant le charme de la beauté à la noblesse des actions de sacrifice devant les peines et de résistance face au plaisir. C'est avec une telle éducation musicale que l'on arrive à la *prothumia* dans l'âme, qui opère de manière affective la symbiose de la douceur et de l'ardeur. Fondant l'agressivité face à l'ennemi sur un attachement à l'ami, elle rend également effectif cet attachement par une « agressivité envers soi-même ». De manière similaire, elle unit les vertus de courage et modération, donnant un socle commun aux attitudes d'amitié et d'agressivité.

De cette manière, la *prothumia* constitue la réponse au problème de l'engagement politique dans la *République*; une disposition affective issue du *thumoeides* qui couple attachement au bien commun et contrôle des appétits. Le « patriotisme » qu'elle incarne est doublé d'une discipline des passions qui prédispose l'auxiliaire à favoriser le bien commun au détriment de son intérêt personnel. Le « communisme » des femmes et des enfants ne constitue pas un frein à l'accomplissement de sa tâche propre, car ce type d'organisation de la vie commune ne fait que refléter au niveau institutionnel le rôle minimal de la satisfaction des besoins dans les motivations muant la classe politique de la cité idéale.

Ce n'est pas avec colère que l'auxiliaire fera l'expérience de l'absence de propriété personnelle, car elle ne sera pas pour lui une insulte à la valeur de son statut politique supérieur : « eux à qui en vérité la cité appartient (ὅν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ), mais qui ne jouissent par contre d'aucun des biens de la cité » (419a). Il oscillera plutôt du côté de *l'aidos*, admirant avec respect les lois de la cité et voyant les contraintes que celles-ci lui imposent non comme des obstacles frustrant sa volonté, mais comme les conditions de possibilité d'excellence pour son âme: « Pour l'or et l'argent, on leur dira que les dieux ont donné à leur âme de l'or et de l'argent divin [...] on leur dira aussi qu'il n'est pas pieux (οὐδὲ ὅσια) de souiller (μιαίνειν) cette possession divine, en l'alliant à la possession de l'or mortel, parce que quantité d'actes impies (ἀνόσια) ont été commis au nom de la monnaie du grand nombre, alors que l'or qui se trouve en eux est pur [...] C'est ainsi qu'ils assureront leur salut (σώζουσιν) et sauveront la cité » (416e-417a).

# Bibliographie

## Texte grec

Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

## Traductions d'ouvrages anciens

BLOOM A. *The Republic of Plato*, translated, with notes, an interpretive essay, and a new introduction, 2<sup>nd</sup> edition, Basic Books, (1968) 1991.

BRISSON L., PRADEAU J.-F., *Lois*, traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2002, 2 vol.

- *Le Politique*, traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2003.

CORDERO, N.L., *Sophiste*, traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1993.

DORION L.-A., *Lachès, Euthyphron*, traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1997.

- *Charmide, Lysis*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2004.

LEROUX G., *République*, traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2002.

NARCY M., *Théétète*, traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2ème édition, corrigée, 1994.

PANGLE T., *The Laws of Plato*, translated, with notes and an interpretive essay, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1980.

## Études modernes

ANNAS J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

BOBONICH C., "Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76 (1), 1994, p.3-36.



BRENNAN T., "The Nature of the Spirited Part and its Object", In BARNEY R., BRENNAN T. & BRITTA C. (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press, 2012, p. 102—127.

BURNYEAT M.F., "The Truth of the Tripartition", in *Proceeding of the Aristotelian Society*, 106, n°1, 2006, p.1-22.

CAIRNS D.L., *Aidos: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

COOPER J., "Plato's Theory of Human Motivation", *History of Philosophy Quarterly* 1, 1984, p.3-21.

DESTÉE P., "Poetry, Thumos and Pity in the Republic", in *Plato and the Poets*, Leiden and Boston, Brill, 2011, p. 267-282.

DIXSAUT M. « Qu'appelle-t-on penser selon Platon ? », publication du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos », Aix-en-Provence, 1996, p. 1-23.

FRÈRE J., *Ardeur et colère, Le thumos platonicien*, Paris, Kimé, 2004.

GILL C., "Plato and the Education of Character", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985, p.1-26.

- *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

GOSLING J.C.B., *Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.

HARRIS W.V., *Restraining Rage, The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2001.

HOBBS A., *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

KAHN C., "Plato's Theory of Desire", *The Review of Metaphysics*, Vol. 41, No. 1, Sep. 1987, p. 77-103.

KAMTEKAR R., "Imperfect Virtue", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, p.315-339.

KOZIAK B., "Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics", *The Journal of Politics*, Vol. 61, No. 4, Nov. 1999, p. 1068-1091.

IRWIN T.H., *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995.

LAURENT J., « L'animalité de l'homme selon Platon », *Archai*, n. 11, jul-dez, 2013, p. 79-90.

LEAR J., "Inside and Outside the Republic", *Phronesis*, 37, 1992, p.184-215. Repris dans R. KRAUT (ed.), *Plato's Republic, Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, p.61-94.

- MACÉ A., *Platon, philosophie de l'agir et du patir*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- MEULDER M. « Platon, sociologue de son temps (*République*, VIII, 547c-555b) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 70, fasc. 1, 1992. Antiquité — Oudheid. p. 15-34.
- MOLINE J., « Plato and the Complexity of the Psyche », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, 1978, p.1-26.
- MOSS J., "Shame, Pleasure and the Divided Soul", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 2005, p.137-170.
- PANGLE T., "The Political Psychology of Religion in Plato's Laws", *The American Political Science Review*, Vol. 70, No. 4, Dec., 1976, p. 1059-1077.
- PENNER T. "Thought and Desire in Plato" in G. Vlastos (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion*, New York, Anchor Books, 1971, p.96-118.
- PRICE A.W., *Mental Conflict*, London, Routledge, 1995.
- RENAUT O., *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thumos dans les dialogues*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014.
- "Le rôle de la partie intermédiaire (*thumós*) dans la tripartition de l'âme", *Plato* 6 (2006), [En ligne], mis en ligne : mars 2006, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article24.html>, consulte le 2 janvier 2017
- ROBINSON R., "Plato's Separation of Reason from Desire", *Phronesis*, Vol. 16, No. 1, 1971, p. 38-48.
- ROMILLY J. (DE), *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles-Lettres, (1979) 1995.
- STOCKS J.L. "Plato and the Tripartite Soul", *Mind*, 24, 1915, p.207-222.
- WERSINGER A.-G., *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001.